HACI BAYRAM VELÎ



Ethem CEBECİOĞLU

KÜLTÜR BAKANLIĞI / 1283  *Türk Büyükleri / 139*

HACI BAYRAM VELÎ



KÜLTÜR BAKANLIĞI YAYINLARI / 1283
Türk Büyükleri Dizisi / 139

HACI BAYRAM VELÎ

Yrd. Doç. Dr. Ethem CEBECİOĞLU

ISBN 975 - 17 - 0829 X
Kapak Düzeni / Dr. Ahmet SINAV

Yayımlar Dairesi Başkanlığı'nın
22.3.1991 tarih ve YAPKUR 928.1.950
sayılı makam onayı ile birinci defa
15.000 adet bastırılmıştır.

Mas Matbaacılık - ANKARA
Tel : 134 48 41

ÖNSÖZ

Dünya üzerinde her kültür diğeriyle, dâima alışveriş hâlindedir. Her millet, kendi kültüründen evrensel kültüre az veya çok katkıda bulunur. Müslüman ve Türk olarak, bizim bu evrensel kültüre tasavvufî yönden katkımız, Mevlânâ, Yunus Emre, Hacı Bektaş Velî gibi bir takım mutasavvıf düşünürler vasıtasıyla olmuştur. Hattâ bu etki sebebiyle, Batı dünyasında, Mevlânâ'yı okuyup, İslâm'ı din olarak seçen çok sayıda kişiyle sık sık karşılaşılmaktadır.

İslâm'ı kendi ırkî hasletleriyle çok güzel bir biçimde bağdaştıran Türkler, âlemin nizamı için, siyâsî, içtimâî, iktisâdî, ahlâkî, dinî ve harsî açıdan pek çok olumlu faaliyeti icrâ etmişlerdir. Günümüzde, yapılan çeşitli ilmî araştırmalarla, Türk-İslâm kültürünün, evrensel kültürü etkileyen tasavvuf boyutu daha belirgin bir şekilde, ortaya çıkarılmaktadır. Bu düşünceden hareketle, fikirleriyle Anadolu, Rumeli, Ortadoğu ve Mısır'a kadar etkinliğini hissettiren Hacı Bayram Velî'yi çalışmamıza konu edindik.

Bu çalışmamızda, elimizden geldiği kadar, ilmî objektifliğe riâyet ederek, gerçekleri olduğu gibi ortaya koymaya, müşahhas biçimde tespit etmeye çalıştık. Akıl ile naklin çatıştığı yerlerde, aklı tercîh ederek, hakkı akıl ışığında görme ve anlamaya gayret gösterdik. Amacımız, gerçekleri olduğu gibi ortaya çıkararak, ilim ve kültür tarihimize hizmet etmektir.

Birinci Bölüm'de, Hacı Bayram Velî'nin şahsiyetini ve fi-

kirlerini anlamanın, yetiştiği dinî, ilmî, siyâsî, içtimâî ve tasavvufî çevreyi anlamakla mümkün olacağından hareketle, bu hususa ağırlık verdik.

Mutasavvıfımız Hacı Bayram Velî'nin eseri yok denecek kadar azdır. Bu sebeple Hacı Bayram Velî'nin tasavvuf felsefesini anlayabilmek, önemli bir problem olarak karşımıza çıktı. Bunu çözebilmek için, onun yetiştirdiği Akşemseddin, Eşrefoğlu Rumî, Yazıcıoğlu Muhammed ve Yazıcıoğlu Ahmet Bîcân gibi önemli sufîlerin eserlerine sık sık başvurmak zorunda kaldık.

Eserler, ilk geçtiğinde dipnota tam künyesiyle verilirken, daha sonraki tekrarlama durumunda, kısaltılmıştır.

Birinci el kaynak olarak, elimizde, Hacı Bayram Velî' nin dört şiiri bulunmaktadır. Kullandığımız diğer kaynaklar, isimlerini zikrettiğimiz halifelerinin eserleri olmuştur. Bunların dışındaki kaynaklar, tezimize yakın konuları ihtivâ eden çalışmalardır.

Çalışmalarım sırasında, teşvik ederek, maddî ve mânevî yardımlarını esirgemeyen Hocam Prof. Dr. Hayrani Altıntaş'a en içten saygılarımla teşekkürlerimi arz ederim.

Ethem CEBECİOĞLU

İÇİNDEKİLER

İKİNCİ BÖLÜM

HACI BAYRAM VELİ'NİN TASAVVUF ANLAYIŞI

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser.
a.g.m.	: Adı geçen makâle.
AÜDTCFD	: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih, Coğrafya Fakültesi Dergisi.
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi
AÜİİFD	: Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi
ayr. bkz.	: Ayrıca bakınız.
çev.	: Çeviren.
çvr.	: Çeviri
EI	. Encyclopaedia of Islam.
Hacı Bayarm	: Bursalı Tahir, Fuat Bayramoğlu ve Mehmet Ali Aynî'nin "Hacı Bayram Velî" adlı eserleri.
haz.	: Hazırlayan.
İA	: İslâm Ansiklopedisi.
İÜEFTED	: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Evliyâ.
Semerât	: Semerâtü'l-Fuâd fi'l-Mebdei ve'l-Me'âd.
TA	: Tarih Ansiklopedisi.
Tibyân	: Tibyânu Vesâili'l-Hakâyık fî Beyânı Selâsili't-Tarâik.
TK	: Türk Kültürü.
trz.	: Tarihsiz.

TTK	: Türk Tarih Kurumu.
v.	: Varak.
vb.	: Ve benzeri.
vd.	: Ve devamı.
VD	: Vakıflar Dergisi.
vs.	: Ve sâire.
yay. haz.	: Yayına hazırlayan.

GİRİŞ

GENEL BAKIŞ

Mutasavvıfımız Hacı Bayram Velî, 14. ve 15. yüzyıllarda, Anadolu'nun merkezî bir yerinde bulunan Ankara'da yaşamıştır. Burada, zikredilen yüzyıllarda, Anadolu muhîtinin genel siyasî, iktisadî, içtimâî ve dinî durumunu kısaca görelim.

1. Siyasî Durum

11. yüzyıldan itibâren Anadolu, siyasî açıdan önemli değişikliklere sahne olur, 1040'taki Dandanakan zaferi(1) ardından, Alpaslan'ın 1071 yılındaki Malazgirt gâlibiyeti ile Müslüman Türk hâkimiyetine girer(2). Malazgirt'teki bu başarıdan sonra, Erzurum, Saltuk Gazi'ye; Mardin ve Harput, Artuk Gazi'ye; Sivas, Tokat, Niksar, Amasya ve Kayseri, Danişmend Gazi'ye taksim edilir(3).

Anadolu içlerine hızla giren bu Türk gücü, Bizans'ı mağlûb ederek, bir daha genişlememek üzere Batı Anadolu'nun Kuzey mıntakalarına hapseder(4). Zamanla Türk Beylikleri, Bizans sınırını teşkil eden bölgelerde, emniyet ve asayişi sağlamaya başlar.

---

(1) Togan, Ahmet Zeki Velidî, Umumî Türk Tarihine Giriş, İstanbul 1946, s. 182.

(2) Yerasimos, Stefanos, Azgelişmişlik Sürecinde Türkiye, Çev.; Babür Kuzucu, İstanbul 1977. s. 141.

(3) Turan, Osman, Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul 1971, s. 112.

(4) Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, Osmanlı Tarihi, Ankara 1947, c. I., s. 3.

12. yüzyılın son yarısına doğru, Danişmend, Saltuklu ve Artuklu yönetimleri ya tamâmen, ya da kısmen ortadan kaldırılır(5).

Selçukluların en parlak dönemi, 13. yüzyılın başlarıdır. Bu dönemde, I. Alâeddin Keykubad zamanı (1220-1237), özellikle anılmaya değer bir devir olarak görülmektedir. I. Gıyâseddin Keyhüsrev'in şehit düştüğü Alaşehir (Antiyon) Muharebesi (1210-1) sonrası, Anadolu Selçukluları, faaliyetlerini, Türk birliğini sağlamak üzere, Bizans mıntakalarından ziyâde, Doğu ve Güney bölgelerinde teksîf etmişlerdir(6).

Ancak, Küçük Asya'daki bu yeni huzur ortamı fazla sürmez. 1239 yılında meşhur Babaîler İsyanı patlak verir. Selçuklu yönetimi, bu gâileyi büyük bir zorlukla bastırır. Bu isyan, doğurduğu sonuçlar bakımından önem arzetmektedir. Babaî isyanıyla güç ve otorite kaybına uğrayan Selçuklular, Anadolu topraklarına saldıran Moğol yönetiminin boyunduruğuna kolayca girer(7).

Kaynaklara göre, Moğol hâkimiyeti, Orta Anadolu, hattâ Ankara'yı bile etkisi altına almış bulunmaktadır(8). Hacı Bayram Velî'nin doğumundan (1348-1350) yirmi otuz yıl öncesine kadar, bu etkinin devam ettiğini görüyoruz. O dönemde Anadolunun Orta ve Doğu bölgeleri Moğol yönetimi altına girmiş iken, Batı ve Güney sahaları Türkmen beylikleri tarafından ele geçirilir(9).

---

(5) Köprülü, Fuat, Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu, Ankara 1972, s. 69.

(6) Uzunçarşılı, Osmanlı, s. 5-6.

(7) Çubukçu, İbrahim Agâh, Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri, Ankara 1986, s. 117-118; Ocak, Ahmet Yaşar, Babaîler İsyanı, İstanbul 1980, s. 135; Köprülü, Fuat, "Anadoluda İslâmiyet", İÜEFM, İstanbul 1922, s. 288.

(8) Refik, Ahmet, Büyük Tarih-i Umumî, İstanbul 1328, c. 6., ss. 308 vd.

(9) Köprülü, Fuat, Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu, 82.

13. yüzyıldaki Moğol istilasının önünden, çok sayıda Türk nüfus, Orta Asya topraklarından, Anadolu'ya göç eder(10).

Moğol yönetimi, 1335'de Ebû Sait'in ölümüne kadar Anadolu'nun orta, Kuzey ve Doğu bölgelerine etkili biçimde hâkim olmuştur. Bu tarihten itibaren Moğol yönetimi, iç iktidar çekişmeleri sebebiyle iyice zayıflar. Bir Uygur Türkü olan Alâeddin Eretna Bey'in, Karanbük Savaş'ındaki (1343) kesin zaferiyle, Anadolu topraklarında Moğol varlığı sona ermiş olur(11). Anadolu Selçuklu Devleti'nin bu tarihten otuz beş sene önce, 1308 yılında, son sultan II. Gıyaseddin Mes'ud'un vefâtıyla tarihe karıştığını ve Anadolu'da beylikler döneminin başladığını görmekteyiz(12). Osmanlı Devleti'nin kuruluşu da, Hacı Bayram Velî'nin doğumundan elli sene öncesine tekâbül eden bu dönemde olmuştur. XVI. yüzyılda küçük bir beylik olan Osmanlılar, Anadolu'da tam hâkimiyeti, onbeşinci yüzyılda sağlamış bulunmaktadır. O dönemde Anadolu'da, Osmanlılarla birlikte onbir beylik vardır(13).

Bu dönemde, ilim ve sanat adamları, beylik yöneticilerinin etrafında toplanıp yeni bir nüve oluşturuyor, vücûde getirilen yeni sanat eserleriyle birlikte, Türkçe eserler yazarak millî lisanın gelişmesine hizmet ediyorlardı(14).

Suriye'de ve daha Güneyde kalan mıntakalarda hâkimiyet, yine Türk asıllı Memlüklerin elinde iken, Kuzeybatı

---

(10) Sümer, Faruk, "Anadolu'ya Yalnız Göçebe Türkler mi Geldi?", Belleten, c. XXIV, Ankara 1960,s. 574-5.

(11) Uzunçarşılı, Osmanlı, c.I., s. 10; Ayr. bkz.; Yuvalı, Abdülkadir, "İlhanlı Devleti" (Tarihte Türk Devletleri II.içinde), Ankara 1987, s. 549.

(12) Delilbaşı, Melek, "Anadolu Selçukluları ve Beylikler Döneminde Batı ile Ticarî İlişkilere Genel Bir Bakış" (Tarihte Türk Devletleri II. içinde), s. 485; Yuvalı, a.g.e., s. 548.

(13) Cahen, Claude, Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler, Çev.; Yıldız Moran, İstanbul 1979, s. 361; Uzunçarşılı, Osmanlı, s. 11-20.

(14) Uzunçarşılı, a.g.e., s. 20.

Anadolu, İstanbul merkezî yönetiminde bulunan Paleologos idâresi altında idi [15].

Yine 1390'dan itibaren, bir Türk devleti olarak Akkoyunluları görürüz. Akkoyunlular, özellikle XV. yüzyılın başlarında, Güney Doğu Anadolu mıntakasında etkinliğini artırmıştır. Kara Osman'ın 1403'te Amid, 1406'da Ruha (Urfa), 1410'ta Kemah, 1421'de Bayburt, 1424'de Silvan, 1429'da Harput, Erzincan, 1432'de Mardin'i fethetmesi, Osmanlı Devletinin Doğusunda yeni siyasî dengeler teşkil etmiştir [16].

O sırada, beylikler arasında, "ilâ-yı kelimetullah"a hizmet için en uygun durumda olanlar, Karesi Beyliği ve Osmanlılar idi. Özellikle Osmanlılar, savaşçılık yeteneğine fazlası ile sahipti.

Osmanlılar, Oğuzların sağ kolu olan Gün Han kolunun Kayı boyundan olup, 1071 Malazgird zaferi ardından yavaş yavaş Anadolu topraklarına nüfûz etmeye başlamışlar, sultan I. Alâeddin Keykubad zamanında (1220-1237), Ankara'nın Batısındaki Karacadağ bölgesine yerleştirilmişlerdi [17]. 1285'li yıllarda, elli bin savaşçısı ile, Moğol istilâsında Selçuklulara yardım eden Ertuğrul Gazi, yine bu yönetim tarafından Söğüt, Domaniç bölgeleri verilmekle ödüllendirildi [18]. İşte bu tarihten, Fâtih Sultan Mehmet'in hükümdârlığına kadar olan yüz elli yıllık devreye, "kuruluş dönemi" adı verilir [19]. Mutasavvıfımız Hacı Bayram Velî, bu "kuruluş dönemi"nin son seksen senesine yetişmiştir.

---

(15) Bailly, Auguste, Bizans Tarihi, Çev.: Haluk Şaman, İstanbul Trz. ss. 391 vd.

(16) Woods, Jo n E., The Aqquyunlu Clan Confederation Empire, Chicago 1976, ss. 64-65; Ayr. bkz.: Tihranî, Abu Bakr, Kitâb-ı Diyarbakriyya, Akkoyunlular Tarihi, Yay.; Necati Lügal, Faruk Sümer, Ankara 1962.

(17) Uzunçarşılı, Osmanlı, s. 20.

(18) Lamartine, Alphonse de, Aşiretten Devlete, Türkiye Tarihi, c.I., Çev.: Me met R.Uzmen, İstanbul Trz., ss. 43-44; Uzunçarşılı, A.g.e. s. 22.

(19) Yücel, Yaşar, Osmanlı Devletinin Kuruluşu (Tarihte Türk Devletleri II) s. 619.

Araştırmacıların ifâde ettiği gibi, hâlâ çok yönlü incelemeye muhtaç durumda bulunan Osmanlı kuruluş dönemi üzerinde çeşitli teoriler geliştirilmektedir. Meselâ, Huart ile Giese, kuruluş döneminde en önemli rolün ahîlerce oynandığını ileri sürerken; Gibbon, kuruluşun yerli rumlarla ve çeşitli Bizans müesseselerinin taklidi ile tahakkuk ettiğini kabul eder(20). Köprülü ise, bu husûsu, başta Türk göçleri ve Bizansla komşuluk olmak üzere, çeşitli sebeplerle açıklar(20a).

2. İçtimâî ve İktisâdî Durum

13-15. yüzyıllar arasındaki Anadolu'nun genel içtimâî ve iktisadî durumu üzerinde çalışırken, Küçük Asya denen bu münbit toprakların özellikle Kuzeybatı ve Batı yöreleri başta olmak üzere, eski Bizans hristiyan yönetiminden harplar sonucu elden çıkıp Türk hâkimiyeti altına girişiyle, bu siyasî dönemeçte her tarafın harap hâle gelişini ve yeni baştan imâr edilme durumunda bulunduğunu gözden uzak tutmamak gerekir. Türk-Bizans mücâdeleleri sonucu Anadolu halkı, oldukça zayıflamıştır. Ancak, hristiyan zümrelerin terkettiği yerleşim birimleri, Orta Asya'dan sürekli gelen Türk lehine değişme kaydetmiştir. Gerçekten, uzun süren savaş ve karışıklık yıllarında, Anadolu hristiyan nüfusu, muhkem kalelere çekilmiştir(21).

Müslüman Türklerin Anadolu'da şu şekilde yapılandığını görmekteyiz: 11. yüzyılda Türkler, Selçuklu egemenliği ile Anadolu'nun mühim bir kısmına yerleşmiş, bu yeni toprakları işlemeye başlamış, muhtemelen eski hristiyan kültüründen de etkilenerek yeni, fakat Orta Asya'daki aslî karakterini kuvvetle korumuş bir kültürün teşekkülünü, şehir, ka-

---

(20) Köprülü, Fuat, Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri, İstanbul 1981, ss. 21-28; Gibbons, H.A., Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu, Çev: R.H. Özdem, İstanbul 1928, s. 39 vd.

(20a) Köprülü, Osmanlı İmparatorluğu, s. 176 vd.

(21) Babinger, Franz. "Anadolu'da İslamiyet, İslam Tetkikâtının Yeni Yolları", İÜEFM, İstanbul 1922, c. II., s. 189.

saba gibi yerleşik hayata dayalı meskûn bölgelerde tezâhür ettirip yaşatmaya yönelmişti. Orta Asya'dan gelen Türklerin tarihî göçlerinin arkası kesilmemişti. Yeni gelen, göçebelik karakteri ağır basan, yaylak-kışlak geleneğini sürdüren Türklerle, şehir hayatı ve kültürünü benimsemiş eski göçmen Türklerin karışımı, Anadolu topraklarında yeni bir içtimâî oluşuma yol açmış bulunuyordu(22). Şehir hayatını benimsemiş Türkler, Orta Asya'nın geleneksel hayvancılık âdetlerine göre yaylak-kışlak düzenini bu yeni topraklarda terketmeyen Türklere "yürük" derken, bunlar da şehirli Türkler için, tembel mânâsına gelen "yatuk" tabirini kullanıyorlardı. Yani, aralarında bir çeşit harsî ve içtimâî uyuşmazlık vardı(23).

Kısaca söylemek gerekirse, Orta Asya'daki hayatın aynını sürdüren Türklerle, şehir hayatına, daha doğrusu yerleşik hayata geçmiş Türkler, bir karışım hâlinde Anadolu demografisini teşkil ediyorlardı.

Köyün sosyal yapısı, aynı hayat standardına sahip, çiftçilik ve hayvancılıkla iştigâl eden ailelerden oluşuyordu. Bir cami etrafından kurulan köyün, dinî bakımdan lideri, imamdı. Bazı köylerde, tekkeler bulunmaktaydı(24).

13. Yüzyıl Selçuklu Anadolu'sunda, şehirler iyice mâmur hâle gelmiş; Konya, Kayseri, Sivas, Erzurum gibi ticarî, sınâî, içtimâî ve siyasî öneme sâhip olan büyük yerleşim birimlerinde refah iyice yaygınlaşmıştı. Halk, içtimâî, iktisâdî açıdan doyuma ulaşmıştı. Her çeşit dokuma, kumaş, ince yün, ipek, Kastamonu sahtiyânı, her türlü madenler, mamûl

(22) Köprülü, Osmanlı s. 99.

(23) Ayas, Rami, Türkiye'de İlk Tarikat Zümreleşmeleri Üzerine Din Sosyolojisi Açısından Bir Araştırma, (Basılmamış doktora tezi), Ankara 1970, s. 71.

(24) İbn Batuta, Tuhfetu'n-Nuzzâr fî Garâibi'l-Emsâr ve Acâibi'l-Esfâr, Çev.: Mehmet Şerif (Çavdaroğlu), İstanbul 1333-1335, c.I., s. 310.

veya yarı mamûl olarak Antalya ve Batı Anadolu limanlarından dış ülkelere ihrâç edilmekteydi(25).

Tarihçi İbn Bîbî, bu ortamı şöyle dile getirir: "Dâhilde sulh yerleşmiş, yollar iyice tanzim edilmiş, her tarafta kervansaraylar inşâ edilmişti. Güzel sanatların her türlüsü, özellikle mimarî yapılar teşvik görüyordu. Alimler, münevverler, sultanın yanında hüsn-i kabûle mazhar oluyorlardı"(26).

O devir hakkında malumât veren bir diğer tarihçimiz, adalet, emniyet, refah ve huzûr atmosferi hakkında aynı açıklamalarda bulunarak bu husûsu teyîd eder(27).

Ancak bu huzûr ortamı çok sürmemiş, 13. yüzyılın ikinci yarısında, istilacı Moğol yönetimi, mükemmel işleyen çarkların kırılıp mahvına sebep olmuştur. Eski istikrâr, İlhanlı Moğol yönetimiyle sona ermiş; halk, tâkat getiremiyeceği vergilerle, ezilmeye başlamış, "Müslüman derisini soymakla geçinen Moğol çeriler"(28), Anadolu'yu kasıp kavurur hale gelmiş, iktisâdî-içtimâî düzen tamamen altüst olmuştur.

14. Yüzyılın başlarında, Anadolu üzerinden Moğol belası kalktığında, ülke bir kriz içindedir. Bu krizin hemen ardından, Osmanlılar, İznik, İzmit, Bursa gibi stratejik öneme sahip, iktisadî, içtimâî açıdan olgunluğa ulaşmış yerleri fethetmişlerdir. Mutasavvıfımız Hacı Bayram Velî, işte bu dönemde dünyaya gelmiştir.

---

(25) Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri, Ankara 1984, s. 247.

(26) İbn Bîbî Anadolu Selçukî Devleti Tarihi, Çev.: M. Nuri Gençosman, Ankara 1941, s. 13.

(27) Aksarayî, Selçuklu Devletleri Tarihi, Çev.: M.Nuri Gençosman, Ankara 1943, s. 179.

(28) Aynı eser, s. 137.

3. Dinî Durum

Hacı Bayram Velî'nin doğumundan on yıl önce, Anadolu topraklarının, hemen tamamına yakın büyük bir bölümünü gezen ünlü Tunuslu gezgin İbn Batuta, dinî durum hakkında bizi aydınlatır: "Bilâd-ı Rum ahâlisi, umûmen mezheb-i İmam-ı A'zam Ebû Hanife üzere olarak ehl-i sünnettir. İçlerinde kaderî, rafızî, mutezilî, hârici bulunmayıp Cenâb-ı Hudâvend-i bî endâz, anları bu faziletle serefrâz buyurmuştur"(29).

İbn Batuta'nın bu ifâdeleri, o dönem (1340'lı yıllar) Anadolu dinî muhîtinin, her şeyden önce ehl-i sünnet yolunda, Hanefî mezhebine bağlı bulunuşunu gösterir.

Kuruluş yıllarında Osmanlı Devleti'nin sünnî karakterli oluşu, bu topraklarda daha önceden uygulanagelen Selçukî dinî siyasetinden kaynaklanabilir. Zira, Selçuklu İmparatorluğu'nda şiî-batınî sapık fikirlerin etkinliğini silebilmek için, Alpaslan ve Melikşâh dönemi veziri Nizâmülmülk'ün tedbiriyle, ülkenin hemen her yanında, sünnî eğitim veren ve ehl-i sünnet yolunu yaymayı hedef alan, çok sayıda medreseler kurulmuştur(30). Büyük Selçuklu geleneğinin Andolu Selçuklularınca da aynen devam ettirildiğini, Konya, Kayseri, Niğde, Tokat, Amasya, Erzurum, Sivas gibi büyük şehirlerde çok sayıda medreseler kurulduğunu görmekteyiz. Anadolu'da bir Türk devleti yıkılıp, yerine bir diğeri, yani Osmanlı Devleti kurulduğunda, aynı dinî siyasetin sürdürüldüğünü, elimizdeki kaynaklar açıkça zikreder. Bursa ve İznik fethedildiği zaman, buralarda derhal medreselerin inşâ olunup hizmete sunulması, 1332'de kurulan ilk İznik medresesine de Davûd-ı Kayserî'nin tayini(31) ve daha sonraki fetih-

(29) İbn Batuta, Tuhfe, c.I., s. 310.

(30) Çelebi, Ahmet, İslâmda Eğitim ve Öğretim Tarihi, Çev.: Ali Yardım, İstanbul 1976, s. 111-113.

(31) Bayrakdar, Mehmet, La Philosophie Mystique de la Religion Chez Dawud de Kayseri, Sorbon Üniversitesi, Paris 1978, s.7.

lerde de bu usûlün takip edilmesi, Türk'ün sünnî siyasetini gösteren önemli örneklerdendir(32).

Bu sünnî temâyül, sadece medreselerde değil, 13. yüzyılda Anadolu'da yeni teşekkül eden tasavvufî mekteplerde de görülür. Orta Doğudaki dinî katılığın, yerini, Anadolu topraklarında ortaya çıkan yumuşamaya terkettiğini de eklemek gerekir(33).

Osmanlı Devletinin kuruluşuna tesadüf eden Beylikler döneminde, İsfendiyaroğullarının hüküm sürmekte olduğu Sinopta, İbn Batuta'nın başından geçen bir olay, o dönemdeki Anadolu Türkünün şiîliğe karşı ne denli duyarlı olduğunu gösterir. İbn Batuta'nın, bağlı olduğu mezhep (Malikî) gereği, namazda ellerini kıyâmda iken yana salıvermesi, (ehâlîden bazısının, Hicâz ve Irak'ta râfızîlerin namazda ellerini salıverdiklerini görmüş olması) sebebiyle, kendisini şiîlik töhmeti altında bırakmıştı. Sultan nâibi, bu töhmetin doğruluğunu tahkik etmek için İbn Batuta ve arkadaşlarına tavşan yollamış, tavşanın kesilip yenilmesiyle, İbn Batuta'nın etrafında oluşan bu şüphe bulutu da silinip ortadan kalkmıştı(34).

Öyle sanıyoruz ki, İbn Batuta'nın namazda Malikî mezhebi gereği ellerini bağlamayıp yana salıvermesinin, toplumu hemen şiîlik isnâdına yöneltmesi, o günkü ortamda, dinî duyarlılığının güzel bir göstergesidir. Kısaca, Anadolu Türk'ü şiîliğe karşı hassâsiyet sahibidir.

Bütün bunların yanısıra, Doğu bölgelerinde Türkmenler arasında şiîlik temâyülünün varlığından da bahsedilmektedir(35). Anadolu'nun Doğusundaki bu şiî nüfûzun, kendi-

---

(32) Asrar, Ahmed, Kanunî Devrinde Osmanlıların Dinî Siyaseti ve İslâm Alemi,(Doktora tezi), İstanbul 1972, s. 25.

(33) Köprülü, Osmanlı, ss. 161-162; ayr. bkz.: Çubukçu, İbrahim Agâh, Türk Düşünce Ta hinde Felsefe Hareketleri, Ankara 1986, s. 5; Çubukçu, İslâm Düşünürleri, Ankara 1983, ss. 95-97.

(34) İbn Batuta, Tuhfe, ss. 356-357.

(35) Cahen, Anadolu'da Türkler, ss. 255-256.

leri müslüman olmayan ve uzun zaman oralarda hükümranlık süren Moğolların, bu dindeki mezhep ayrılıklarına karşı vurdumduymaz tavrından kaynaklanabileceği düşünülebilir.

Bu cümleden olmak üzere, Şeyh Adî tarafından kurulmuş, Yezidîlerle yakın ilişkili Adeviyye mezhebi, Doğu muhitlerinde yayılma imkânı bulmuştur. Bu sapık mezhebin, 1275 yılındaki Malatya karışıklıklarına iştirak ettiği görülmektedir. Bu da, İlhanlı yönetimindeki Doğu Anadolu'da, yezidî propagandasının iyice yaygınlaştığının bir başka delilidir(36).

Anadolu'ya, açıkça sünnî bir atmosferin hâkim oluşu ve bu konudaki hassâsiyetin, Saltıknâmelerde Acem düşmanlığı boyutlarında tırmanış kaydetmesi dikkat çekmektedir. 15. Yüzyılda Anadolu üzerinde yoğunlaşan Safevî propagandasına karşı duyulan tepki, Sarı Saltuk'a şunları söylettirmektedir: "Şu Acemden ki, kimi bulursanız, kırun. Bu mel'ûnlar hep râfızîlerdür. (...) Kıyametdek müfsidler, bu Acem mülkinden geliserdür. Hayırlı tâyife değildür"(37).

Orta Asya'dan göç edip gelen Türklerin, Anadolu'da eski inanç ve âdetlerinden bir kısmını terketmedikleri hususu, sık sık kaynaklarda zikredilen konulardandır(38). 1340'lı yıllarda, Anadolu muhîtinde seyahat eden İbn Batuta'nın tesâdüf ettiği bir cenaze olayı, buna güzel bir misâl teşkil eder. İbn Batuta, Batı Anadolu'daki beylerden birinin, ölen oğlunun cesedini mumyalatıp elbisesiyle defnettirdiğini, definden önce uzun bir süre tabut içinde tavana asılı olarak muhafaza ettirdiğini, yanına ağıt yakıp matem tutmaya geldiklerini görerek şunları söyler: "Diğer mülûkun da böyle yaptıklarını müşahede eyledim"(39). Ölüyü mumyala-

---

(36) Cahen, Anadolu'da Türkler, s. 345.

(37) Ocak, Ahmet Yaşar, 'Türk Heterodoksi Tarihinde Zındık, Haricî, Râfızî, Mülhid ve Ehl-i Bid'at Terimlerine Dâir Bazı Düşünceler", Tarih Enstitüsü Dergisi (Prof. Tayyib Gökbilgin Hatıra sayısı), sayı: XII., sene: 1981-1982, İstanbul 1982, s. 515; ayr.bkz.: Saltıknâme, Topkapı Sarayı Müzesi Tütüphanesi (Hazine) ,nr.: 1612, v. 233a.

(38) Yurdaydın, Hüseyin Gazi, İslam Tarihi Dersleri, Ankara 1982, s. 75.

(39) İbn Batuta, Tuhfe, c.I., s.337.

ma, bilindiği üzere, Orta Asya Türk kültüründen kalma bir âdettir(40). 1340'lı yılların Anadolu Türk muhitinde, bu âdet, hâlâ canlılığını sürdürmektedir.

Bir vakfiyede, 1250-1350 yılları arasında, Anadolu'da Samagar ve Çaygazan adlı Moğolların, çam ağacına tapan mecusî gruplar olduğunu görmekteyiz(41). Kur'ân-ı Kerim'de "Ashâbü'r- Ress"(42) olarak geçen grup, işte bu mecusîlerdir; nitekim Hz. Ali'den gelen bir haberde, bu husûs açıkça teyîd olunmaktadır(43).

Anadolu'nun Kuzeydoğu mıntıkalarında, bir miktar hristiyan Rumlar ve onlar içinde, ırkî ve harsî açıdan tamamen erimiş Deniz Gagauzları görülmekle birlikte, Anadolu'nun geri kalan hiç bir yerinde, Gagauz denen ve hristiyanlığı kabul eden Türklere rastlanmaz(44).

Buraya kadar olan hususları, şu şekilde sonuçlandırmamız mümkündür: Kuruluş devrinde Osmanlı Devleti, selefi Selçuklular gibi, sünnî geleneğe sahip çıkmış, bu geleneği kuvvetle korumuştur. Yeni bir coğrafya ve yeni bir kültürle karşılaşan Türkler, Anadolu'da, sünnî olmalarına rağmen, katı bir din anlayışından uzak kalmışlardır. Bizans İmparatorluğunun Anadolu topraklarındaki hissesi küçüldükçe, hristiyan, rum vs. gibi unsurlar da gitgide azalmaya yüz tutmuştur.

Anadolu'da yaygın olmamakla birlikte, propagandacı geleneğe sahip şia(45), Doğu bölgelerini kendine faaliyet

---

(40) Ögel, Bahaeddin, İslâmiyyetten Önce Türk Kültür Tarihi, Ankara 1984, ss. 63,68,69,87,93.

(41) Turan, Osman,"Selçuk Devri Vakfiyeleri I., Şemseddin Altun Abâ Vakfiyesi ve Hayatı", Belleten, c. XI., Ankara 1947, s. 219-220.

(42) Furkân (25), 38; Kâf (50), 12.

(43) Farah, Jan İbrahim, Kur'ân-ı Kerim'in Tabiata Bakışı ve Allah'a İman, (Basılmamış doktora tezi), Ankara 1987, s. 10; ayr. bkz.: el-Hâlisi, Muhammed, b. Mehdî, en-Nîrûz, Bağdad 1962, s. 46.

(44) Güngör, Harun, Gagauzlar (Gagavuzlar)'ın Dinî İnanışları Üzerinde Bir Araştırma, (Doktora tezi), Ankara 1982, s. 34-39.

(45) Çubukçu, İbrahim Agâh, Mezhepler, Ahlâk ve İslâm Felsefesi İle ilgili Makaleler, Ankara 1984, ss.40,41,55,57.

alanı olarak seçmiş ve kendi öğretilerini empoze etmek üzere dinî, fikrî saldırıyı politika edinmiştir. Bu bölgelerde, yer yer şiî gruplar bulunmakla birlikte, sünnî nüve varlığını korumaya, yine devâm etmiştir. Bütün bunlarla birlikte, Türkler arasında, Orta Asya'daki eski dinlerinin kalıntıları, az da olsa etkisini sürdürmektedir.

4. XIII ve XIV. Yüzyılda Anadolu'da Tasavvuf

Onüçüncü yüzyılın ilk yarısında Moğol istilâsı, başta Hindistan olmak üzere (46) Batıya doğru pek çok ülkeyi tesiri altına almıştır. 1243 senesinden itibâren Anadolu toprakları da, bu istilâdan kuvvetle etkilenmiştir(47). Ancak bu istilâ, 13. ve 14. yüzyıllarda sahil kesimlerine kadar, tüm Anadolu'nun türkleşmesi sonucunu doğurmuştur(48).

Tasavvuf erbâbının bir kısmı, kendi ülkesini terketmeyip Moğollara karşı fiilî savaş verirken(49), bir kısmı da akın akın Küçük Asya topraklarına, oradan da Moğol etkinliğinin zayıf olduğu, Batıda kalan uc bölgelerine, kitlelere dinî heyecan aşılayan, elinde kılıç harbeden, gözü pek unsurlar olarak göç edip dağıldılar(50).

Eski yurtlarının örf, âdet, dinî adâb ve erkânını da taşımış olan bu sufî grublar, aynı zamanda, muhâcerette önderlik görevini icrâ etmişlerdir. Moğol istilâsının önünden, Anadolu topraklarına gelen bu yeni Türkler, daha önce gelip yerleşmiş Türklerle aynı din ve cihân telakkîlerini taşı-

---

(46) Bayur, Hikmet, Hindistan Tarihi, Ankara 1946, c.I., s. 285.

(47) Sevim, Ali, Genel Çizgileriyle Selçuklu-Ermeni İlişkileri, Ankara 1983, s. 38-40.

(48) Turan, Osman, Selçuklular ve İslâmiyet, İstanbul 1971, s. 39.

(49) Molla Camî, Nefehâtu'l-Üns, Çev.: Bursalı Lamiî Çelebi, İstanbul 1270, ss. 492-494, Kara, Mustafa, Tasavvufî Hayat, İstanbul 1985, ss. 16-17.

(50) Wittek, Paul, Osmanlı İmparatorluğunun Doğuşu, Çev.: Fatmagül Berktay, Ankara 1985, s. 42; Ocak, Ahmet Yaşar, Babaîler İsyânı, İstanbul 1980, ss. 44,50,53-54.

makta, ayrıca, aralarında soy ve aile üyeliği gibi yakınlıklar da bulunmaktadır(51).

Burada, şu hususa işâret etmekte yarar var. Moğol istilâsından önce Suriye, İran, Horasan, Irak gibi İslâm muhitlerinde yetişen çeşitli sufîler, Anadolu topraklarına gelip, buralarda kuvvetli tasavvuf cereyanları oluşturmaya muvaffak olmuşlardı. Bunlar arasında, Mevlevîliği tesis eden Mevlânâ Celaleddin Rumî (ö. 1273)'yi; Evhadüddin Kirmanî (ö.1237)'yi; Tokat'ta müridi Muinüddin Pervâne'nin inşâ ettirdiği tekkede şeyhlik yapan, Lemaât sahibi Fahreddin Irâkî (ö. 1289)'yi; Kayseri ve Sivas'ta, Mirsâdu'l-İbâd müellifi Şeyh Necmeddin Dâye (ö. 1256)'yi; yine Konya'da çok sayıdaki eserleri ile (52) Muhyiddin ibn Arabî (ö. 1240)'yi; onun eserlerine birçok şerhler yazarak, o çevrede vahdet-i vücûd telâkisini yayan Sadreddin Muhammed b. İshâk el-Konevî (ö. 1275)'yi; yine onun müridlerinden olup, Şeyh-i Ekber'in bazı eserlerini Şerheden Müeyyedüddin Cündî (ö. 1301) ile İbnu'l-Fârıd'ın Kasîde-i Tâiyye'sine şerh yazan Sa'deddin Ferganî (ö.1300)'yi; Bektaşîliğin kurucusu Hacı Bektaş Velî (ö. 1337-8)'yi ve Ahî Evran (ö.1262)'ı zikredebiliriz(53).

Görüldüğü üzere, Moğol istilâsı öncesi Anadolu'da, çok güçlü tasavvuf cereyanları mevcuttu. Bu zemin üzerinde gelip yerleşen derviş zümreleri, uclarda, gazilerle "memleket açmak" ve fütûhât yapmak, veya uzaktaki köylere, boş yerlere yerleşip, huyvancılık ve ziraatla meşgûl olmak durumundaydılar. Bu tür sufî zümreleri, Anadolu'nun her tarafında çeşitli fonksiyonların icrâcısı olarak göze çarpmaktadır. Bu konuda, ileride genişce ele alacağımız zâviyelerin, son derece olumlu rol oynadığı dikkat çeker(54).

---

(51) Barkan, Kolonizatör, S. 284.

(52) Ebu'l-Hasen Ali b. İbrahim el-Kârî el-Bağdâdî, Muhyiddin İbn Arabî'nin Menkabeleri, Çev.: Abdülkadir Şener, M.Rami Ayas, Ankara 1972, ss. 38-48.

(53)Köprülü, Fuat, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Ankara 1976, ss. 200-204.

(54) Barkan, Kolonizatör Türk Dervişleri, ss. 290.

Küçük Asya'da yerleşen bu derviş grupları, Asyadaki telakkînin aksine, oldukça yumuşatılmış bir tasavvuf anlayışına sahipti. Orta Asya'daki din anlayışının son derece katı oluşu, ister istemez, o topraklardaki tasavvufu da etkilemişti. Türkistan ve Harezm'den gelen Yesevî dervişlerinin zâhidâne ve müttekıyâne telakkîleri, İbn Batuta'nın da dikkatini çekmiştir. Mevlânâ ve babası Sultanu'l-Ulemâ Bahâeddin Veled'in geldiği Harezm bölgesinde, İbn Batuta'nın mihrapta asılı bir kırbacın, namazı kaçıranların, cemaat önünde te'dîb işinde kullanılışını anlatması, o bölgelerdeki katı din anlayışına güzel bir örnektir(55).

Anadolu'da, Orta Asya'daki sosyal çevrenin o sert baskısı, artık kalkmıştır. Bu yeni topraklarda, tasavvufun eski Yunan düşüncesiyle temasa geçişi, Muhyiddin ibn Arabî, Sadreddin Konevî ve Mevlânâ gibi büyük sufîler vasıtasıyla olmuştur. Bu sufîlerin yenieflatuncu nazariyelerini çabuk ve kolaylık ile alan serbest şehir muhitleri, diğer İslâm merkezleriyle kıyaslanmıyacak kadar taassuptan uzaktırlar; bununla birlikte, sünnî şekilleri dâimâ muhâfaza etmişlerdir(56). Bu yumuşaklık, Türklerin mensup oldukları Hanefî mezhebi ve Matüridî inancından da kaynaklanmaktadır.

Orta Asya'dan Anadolu'ya gelen Türkler, oradaki inanç kalıntılarını beraberlerinde getirdiler; bu inançlar Anadoluda İslâmî bir karakter aldı(57). Meselâ, yesevîliğin kırsal kesime mensup bağlıları arasında teşekkül eden menkıbelerde, eski Şamanlığın izlerine yer yer rastlanılmaktadır. Köprülü'nün deyimiyle, bu, "Beşeriyetin dinî gelişme tarihinde, umûmiyetle rast gelinen tabiî bir hâdisedir"(58).

Yesevî geleneğine bağlı Babaîlerin isyanı olayında, bu hususun gözönünde bulundurulması, onları sapıklık şaibesi altında tutmuştur.

---

(55) Köprülü, a.g.e, ss. 205-206.

(56) Köprülü, Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu, ss. 161-162.

(57) Barkan, a.g.m, s. 284.

(58) Köprülü, İlk Mutasavvıflar, s. 116.

Osmanlı Devletinin kuruluşunda, uc dediğimiz, Bizansa komşu olan mıntıkaların, cihâda uygun oluşu, buraları, tarikat zümrelerinin hücûmuna marûz bırakmıştır(59).

Şeyh Edebâlî, Abdal Musa, Geyikli Baba vb. sufî liderler, kısa zamanda devletin desteğini sağlayarak, geniş çevreler edinme imkânına kavuştular(60). Devletin, siyaset gereği, çeşitli sufî gruplara kucak açması ve onlara destek vermesi, Anadolunun çeşitli bölgelerinde, sufî kesâfeti artırma yönünde olumlu rol oynamıştır, şeklindeki kanaat, bizce kabul edilebilir nitelikte görülmektedir.

Moğol istilâsının sebep olduğu içtimâî hareketlilik, yani göç olayı, her sınıf insan gibi, sufî gruplarını da Anadolu topraklarına sevketmiştir. Moğollar, Alamut'u yerle bir etmelerine rağmen, Batınîlik yok olmamış, sinsice tasavvuf kisvesine bürünerek hayatiyetini devam ettirmiştir.(61). Bizce bu, Osmanlıların başına, sonraki tarihlerde bela olacak şiîliğin, ilk adımlarını atmasıdır.

Göçler, Babaî isyanı, Moğol istilâsı, Anadolu Selçuklu Devleti'nin yıkılışı, Anadolu'nun Beylikler arasında taksimi ile merkezî otoritenin sona erişi, Ankara Savaşı yenilgisi, Fetret Devri adı verilen Osmanlı iç iktidar çekişmeleri, ele aldığımız zaman diliminin en önemli olaylarını teşkil eder. Bu şekilde sosyal ve siyasî çalkantılı ortamlarda, iktisâdî, içtimâî ve ruhî yapı, genellikle olumsuz yönde etkilenir. O devrenin getirdiği yılgınlık, çaresizlik, iktisâdî bozukluk ve güvensizliği içinde bulunan Anadolu insanı, huzur ve manevî teselliyi tasavvufta bulmuştur.

---

(59) İnalcık, Halil, The Ottoman Empire, London 1973, s.187.

(60) Ocak, Ahmet, Yaşar, Türk Halk İnançlarında ve Edebiyatında Evliyâ Menkabeleri, Ankara 1984, ss. 47-48.

(61) Corbin, Henri, Histoire de la Philosophie Islamique, Paris 1964, ss. 139-140; Türkçe çev.: İslam Felsefesi Tarihi, Hüseyin Hâtemi, İstanbul 1986, ss. 104-105.

Kanaatimizce, o dönem Anadolu'sunda, tasavvufî odaklar çevresinde oluşan cemaatleşmede, Türklerin ırkî hasletlerinden olan teşkilatçılığın da rolü olmuştur[62]. Tasavvuf tarihinde, tarikatlaşma sürecine geçişin yoğunluk kazandığı dönemle (11. ve 13. yüzyıllar arası), Türklerin islamlaşma döneminin aynı zamana rastlaması ve kurulan ilk tarikatların, genelde, Asya Türk muhitinde teşekkül etmesi, bu görüşümüzü kuvvetlendirmektedir.

Anadolu'daki tasavvufî hareketliliğin, gitgide artan bir hıza ulaşması sonucu, her köşe bucakta, zâviyeler, mâmûreler tesis eden ve çilehâneler açarak, müridlerini kemâlâta yönlendiren çok sayıda tasavvuf mektebi, Anadolu topraklan üzerinde mantar gibi bitmiştir[63]. Daha önce ismini verdiğimiz önemli sufî liderler, Anadolu'da, tasavvufî hayatı olumlu yönde geliştirmişlerdir[64].

Bizansla temas halinde bulunan hudut boyları, yukarıda sayageldiğimiz içtimâî hareketlilikten çeşitli şekillerde nasibini almıştır. Bunlardan en önemlisi, sufî grupların ihtidâ olaylarında oynadığı etkili roldür.

Eskiden Haçlı Seferlerini ve onun acı sonuçlarını bizzât yaşamış bulunan Anadolu Türk halkı, Batının arzettiği önemin farkındaydı. Türklerde zâten fıtraten var olan kahramanlık ve dinî duygular ve benzeri mânevî faktörler, Batıya yönelişe olumlu biçimde etkide bulundular. Alp ünvanıyla anılan ve efsanevî kahramanlık öykülerine konu olan sufîler, menkıbelere göre, tahta kılıçlarıyla kâfirlere karşı cihâd etmekte, maiyyetindeki bir avuç müridi ile yüzbinlerce kişilik düşman ordularını hezimete uğratmakta, kaleler fethetmekte, İslâm'ı diyâr-ı küfürde yaymakta ve akıllara durgun-

---

(62) Ayas, Rami, Türkiyede İlk Tarikat Zümreleşmeleri, s.72.

(63) Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, s. 204; Tanrıver, Ahmet, Anadoluda İslâmiyet, Franz Babinger'in Makâlesi Üzerinde Bir Çalışma, Ankara 1978, s. 10.

(64) Gündüz, İrfan, Osmanlılarda Devlet-Tekke Münâsebetleri, İstanbul 1984, ss. 5-6.

luk veren kerametler göstermektedirler. İşte bu husus, mücâhid Türk sufî tiplerini, tekkelerinde sâkin ve donuk bir hayat tarzı sürdüren Arap ve Acem sufîlerinden farklı kılan bir özelliktir(65). Anadolu'nun bu savaşçı sufî tipleri, yer yer Afrika'da da göze çarpar: Emir Abdülkadir Cezâirî(66), el-Hâc Umar(67), Osman b. Fudî(68), Seyyid Muhammad Abdallah Hasan(69) vb.

Yıldırım Bayezid devrinde, Rumeli topraklarında yaşayıp Dimetoka'da bir zâviye kuran Seyyid Ali Sultan, çevresinde, önce rahipleri, onların aracılığı ile de hristiyan halkı islâmlaştırmıştır(70).

Sufîlerin bu islamlaştırma programını, putperest Moğollar arasında da yaygın biçimde tatbik mevkiine koyduklarını görüyoruz. Baba İlyâs ve oğlu Muhlis Paşa'nın halifeleri Şeyh Sârimüddin ve Şeyh Alay ile Hacı Bektaş Velî'nin, İslam'ı Moğollar arasında yaymak üzere Erzincan'a gönderdiği Karadonlu Can Baba ile Hoy Ata, ayrıca Barak Baba bu cümledendir(71).

Kaynaklar, Ulu Abdal ve Küçük Abdal adlı iki müridi ile, Karadeniz'den Gürcistan'a geçen Sarı Saltuk'un, Kral Görliş'i ve halkını islâmlaştırdığını kaydederler. Yine 1262-3 yıllarında, Sarı Saltuk'un, Dobruca yöresinde misyonerlik faaliyetlerinde bulunduğu bilinmektedir. Edinebildi-

---

(65) Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, s. 253-254.

(66) el-Useylî, Bassâm, el-Emir Abdu'l-Kâdir el-Cezâirî, Beyrut 1986, ss. 81102.

(67) Abun-Nasr Jamil M., The Tijaniyya, London 1965, s. 100.

(68) Balogun, İsmail A.B., The Life and Works of Uthman Dân Fodio, Lagos (Nijerya) 1975, ss. 36-39.

(69) Martin, B.G., Muslim Brotherhoods in Nineteenth-Century Africa, London 1976, ss. 177-201.

(70) Ocak, Ahmet Yaşar, "Bazı Menakıbnâmelere Göre XIII-XV. Yüzyıllardaki İhtidâlarda Heterodoks Şeyh ve Dervişlerin Rolü", Osmanlı Araştırmaları, İstanbul 1981,c.II., s. 39.

(71) Aynı makâle ss. 40-41.

ğimiz bilgilere göre, Tavas'ı (Denizli) Sarı İsmail, Susuz'u (Kütahya) Hacım Sultan, Altıntaş'a bağlı Beşkarış yöresini Resül Baba islâmlaştırmıştır(72).

Yine, Hacı Bektaş Velî'nin bizzat kendisinin, Nevşehir ve Kırşehir havalisindeki hristiyanlarla temas halinde olduğunu görmekteyiz(73).

Burada, dikkati çeken önemli bir hususu gözardı etmemek gerek: Hacı Bektaş Velî'nin, halifesi Sarı Saltuk'u, henüz Türk ordularının ulaşamadığı bir dönemde, Rumeli topraklarına, İslâmın sesini duyurmak üzere gönderişi, üzerinde çeşitli yorumlar yapılmaya değecek kadar büyük önem arzeder. Gürcistan beyini islâmlaştırıp, ona elini öptüren Sarı Saltuk,Rumeli'de gerçekten, başarılı faaliyetlerin icrâcısı olmuştur(74).

Hacı Bektaş halifelerinin, islâmlaştırma işini rastgele değil de, belli bir organizasyon ve mantıklı bir plana göre yaptıkları açıktır. Halifelerinden bir kısmını Rumeli'ye gönderen Sarı Saltuk, Kara Donlu, Barak Baba, Hoy Ata ve Can Baba gibi halifelerini de, Moğol zümrelerini islâmlaştırmakla vazifelendirmişti. Bu, proğramlı sıkı faaliyetin sonucu, çok sayıda şamanist Moğol kabileleri İslâm'a girmişti(75).

Barkan, İslâm'ın bu öncü kuvvetlerini şöyle yorumlar: "Bu misyoner Türk dervişlerinin telkinâtı, ordularla birlikte, hattâ ordulardan evvel, fütûhata çıkmış ve karşı tarafı daha evvel, mânen fethetmiş bulunmaktaydı"(76).

---

(72) Aynı makâle, ss 38-40.

(73) Ocak, Türk Halk İnançlarında, ss. 15-16.

(74) Gölpınarlı, Abdülbaki, Yunus Emre ve Tasavvuf, İstanbul 1961, s. 30; Ocak, Ahmet Yaşar, "Sarı Saltuk ve Saltuknâme", TK, sayı: 197, Ankara 1979, ss. 266-275.

(75) Ocak, "Bazı Menâkıbnamelere Göre...", s. 31; Okiç, M.Tayyib, "Sarı Saltuk Hakkında Bir Fetvâ", AÜİFD, c. IV., sayı:1, İstanbul 1952, s.52.

(76) Barkan, Kolonizatör Türk Dervişleri, s. 283.

Zâviyelerin de, kendi çevrelerinde İslam'ı yaymada olumlu rol oynadığı, araştırmalara konu olan hususlardandır(77).

"Abdullahoğlu", "kul"ve "kuloğlu" şeklinde kayıtları bulunan dervişler, eskiden hristiyan olup, sonradan sufîlerin gayretiyle İslâm'a girmiş kişilerdir. Bu mühtedîler, yeni dinleri olan İslâm'ı yaşamada, yaymada çok taassubkâr ve ateşli propağandacı tavırlara girmişlerdir(78).

Sufî zümrelerin hristiyan ülkelerde giriştiği misyonerlik faaliyetleri, Osmanlı Devletini yönetenlerin dikkatinden kaçmamıştır.Bunun sonucu olarak, devlet yöneticileri, faaliyetlerini kolaylaştırmak üzere, sufî gruplara bir takım imtiyâzlar verme politikasını hararetle desteklediler(79).

Asya'nın içlerinden kopup gelen derviş zümreleri, "âyende ve revende" ye hizmet vermek rolünü ifâ ettikleri gibi, göçler sonucu, Anadolu'ya ulaşan Türk unsurlara, umrâna açılan kapıları olacak yerleşik hayat tarzının, yaygınlaşıp kökleşmesini de sağladılar(80). Biz buna "Anadolu'nun Türklerce iskânı olayı" diyoruz.

Ele alınan devirdeki derviş zümreleri, iyi incelendiğinde, bunların genelde iki fonksiyonu icrâ mevkiine koydukları görülür: Bunlardan bir grup ordunun yanında, veya öncü güç olarak önünde, gaza veya misyonerlik gibi bir rolü üstlenirken, bir başka grub da, ıssız, korkunç, insanların bulunmadığı boş topraklarda yerleşip, ziraat ve hayvancılığa yönelmiştir.

1048'de Doğu Anadolu'da, Pasinler'in Yeğenpaşa köyünde kurulan Halil Divanî zâviyesi, Anadolu topraklarında, muhtemelen ilk tesis olunan zâviyelerdendir(81).

(77) Kara, Mustafa, Tekkeler ve Zâviyeler, İstanbul 1977, ss. 40-42.
(78) Barkan, "Kolonizatör Türk Dervişleri", ss. 303-304.
(79) Aynı makâle, ss. 292-293.
(80) Eyice, Semavi, "Kırşehirde Karakari Kalender Baba Ilıcası", İÜEF-TED, sayı: 2, İstanbul 1971, ss. 229-254.
(81) Konyalı, İbrahim Hakkı, Abideleri ve Kitâbeleri ile Erzurum Tarihi, İstanbul 1960, ss. 481-487.

Beylikler devrinde Şeyh Hacı İsmail adlı bir şeyh, Horasan'dan göç eder, Larende (Karaman) civarına gelip yerleşerek orada bir köy kurar. Bu Köyden Yunus Emre adlı bir zât, Karamanoğlu İbrahim Bey'den bir mezra satın alır. Bu zâtın eline bir mülknâme (tapu) verilir. Bu şeyh ailesinin efrâdı ve bağlı müridleri, her türlü vergiden muaftır. Köyün senelik öşürleri, devlete değil, sarfedilmek üzere, yine zâviyeye verilmektedir(82).

İlk Osmanlı sultanlarından Orhan Gâzi, Akhisar yakınlarındaki Mekece yöresinde bir zâviye inşâ ettirip, buranın gelirini, tamâmen bu zâviyeye vakfetmiştir. Bu zâviyenin 1324 senesi Mart ayında tanzim edilen vakfiyesinde, "Müsâfir olan, gelüp gidici fukarâyı,garibleri, miskinleri, dervişleri, ehli ilmin infâk edilmesi" gibi şartlar yer almaktadır(83).

1321 senesine ait, Hattâb ibn Sâib Ahmed ibn Râhat tarafından, Sivas'ta bir zâviye için düzenlenen vakfiyede daha ilginç hususlar görülür: Doğrudan bir yardım yerine, çalışarak kazanmaları için yoksul dullar ile yaşlı kadınlara, ayda üç batman atılmış pamuktan birer okka verilmesi; ihtiyar erkeklere birer dirhem para sarfedilmesi; kimsesiz fukarâ ölülerinin techîz ve tekfînine her sene 250 dirhem ayrılması; ihtiyaç sahibi âmâlara yılda 2050, cüzzâmlılara 60, mahkûmlara 120 dirhem para tahsis edilmesi; mahkûmlara ekmek alıp dağıtılması; faizsiz borç para verilmesi ve fakir kızların evlendirilmesi(84).

Barkan'ın da tesbit ettiği gibi, zâviyeler vergiden muaftı. Ancak bu muafiyet, "zâviyelerin, o bölgede devleti temsîl ve temîn görevini ifâ emesinin karşılığı" idi(85).

---

(82) Barkan, "Kolonizatör Türk Dervişleri", s. 295.

(83) Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, "Gazi Orhan Bey Vakfiyesi", Belleten, c.V., Ankara 1941, ss. 280-282.

(84) Öztürk, Nazif,"Vakıfları Çerçevesinde Hacı Bayram Zâviyesinde Sosyal ve Kültürel Hayat", IV. Vakıf Haftası, s. 175

(85) Barkan, "Kolonizatör Türk Dervişleri", s.301.

I. İzzeddin Keykubad da, kendi döneminde, büyük yerleşim birimlerinde nüfûz kazanmış bulunan Mevleviyye, Kübreviyye, Sühreverdiyye tarikatı şeyhlerine, zâviye inşa ettirip, bu zâviyelere çeşitli vakıflar tahsis etmiştir(86).

Ordunun yanısıra ilerleyen, boş ve ıssız yerlerde zâviyeler tesis ederek, oraları meskûn hale getiren dervişlerin teşekkül ettirdiği bu yerleşme sistemi, Anadolu'da Türklerin toprağa yerleşmesini ve yerleşik bir düzen kurulmasını sağlamıştır(87).

Bir zâviye kurulduktan sonra, etrafında yavaş yavaş bir iskân topluluğu teşekkül etmiş; böylece oluşan bu küçük yerleşim birimi, o zâviyenin kurucusu şeyhin adıyla alınmıştır(88).

Osmanlı orduları ile Rumeli'ye geçen dervişler, yollar boyunca zâviyeler kurmuşlardı. Bu yerlerde, yolculara hizmet etmekte, karşılığında da, bulundukları yerler, kendilerine "evlâtlık vakıf" (Çocuklara ve çocukların çocuklarına kalması şart koşulmuş vakıf)(89) olarak kaydedilmekteydi. Bu dervişler, aynı zamanda "derbend"(90) bekleyerek âsâyişin teminine de gayret gösteriyorlardı. Bu bakımdan zaviyeler, derbend ve geçit yerlerinde inşâ ediliyordu. Zamanla zâviyelerin etrafı genişleyerek, bir iskân topluluğu vücûde geliyordu. Böylece, o ıssız yerler şenlenmiş, hayat bulmuş oluyordu. İşte böyle bir görevin ifâsına sebeb olan zâviyeler, hükû-

---

(86) Ocak, Ahmet Yaşar, "Zâviyeler", VD, c. XII., Ankara 1978, s. 254; Köprülü, "Anadolu'da İslâmiyet", s.293.

(87) Turan, Osman, "Türkler ve İslâmiyet", AÜDTCFD, c. IV., sayı: 4, (Mayıs-Haziran), Ankara 1946, s.467.

(88) Orhonlu, Cengiz, Osmanlı İmparatorluğunda Derbent Teşkilâtı, İstanbul 1967, s. 95.

(89) Berki, Ali Himmet, Vakfa Dâir Yazılan Eserlerle Vakfiye ve Benzeri Vesikalarda Geçen Istılâh ve Tabirler, Ankara trz. s. 17.

(90) Derbent: İki mahalli ayıran sınır, dar geçit, boğaz, hudut demektir. (Terceme-i Burhân-ı Kâtı, c.I., İstanbul 1278, s. 247).

met politikası olarak hemen her bakımdan himâye görmekteydi[91].

Gerek Selçuklu, gerekse Osmanlı döneminde, Anadolu'da inşâ olunan zâviyeler incelendiğinde şu manzara görülür: Herhangi bir tarikata bağlı bir şeyh, yanında belli sayıdaki müridleriyle, bir şehir veya kasabada, uygun bir mevkide zâviyesini kurmaktadır. Bunun için gerekli yerler, ya şeyh tarafından bizzât temin edilmekte, ya da o yerin hükümdârı, devlet adamları ve zenginleri tarafından bağışlanmaktadır. Kurulan bu müessesenin giderlerini karşılamak üzere bazı vakıflar teşekkül ettirildiği gibi, hazineden irâd da ayrılmaktadır.

Köylerde ve yol üzerinde olan zâviyelerde ise, durum daha farklıdır. Bunlar, giderlerini bizzât kendi güçleriyle, daha açık bir ifade ile, kendi el emekleriyle sağlıyorlardı. Bu zâviyelerin etrafında, tarla ziraatı, hayvancılık, bağcılık, değirmencilik gibi uğraşılar göze çarpmaktaydı. Bu tür zâviyeler, önceden gayri müslim unsurların boşalttığı köylere, veya ıssız fakat yola yakın, uygun yerleşim alanlarında kurulmuş, daha sonra buraları, şeyhin adıyla anılan köyler haline gelmiştir[92].

Özetlemek gerekirse, Osmanlı Devleti'nin kuruluşuna tekâbül eden dönemde, zâviyeler şu fonksiyonları icrâ etmiştir:

a) Virânelik, terkedilmiş yerleri yeniden iskân etmek,

b) Kırlarda, emniyet ve konaklamak görevi ifâ etmek,

c) Issız ve korkulu yerlerde, özellikle hudutlarda gözetme görevi yapmak,

d) Ticâret ve seyâhat yolları üzerinde gelip geçen kişi veya gruplara, Allah rızâsı için çeşitli kolaylıklar sağlamak[93].

---

(91) Orhonlu, a.g.e., s. 96.

(92) Barkan, "Kolonizatör Türk Dervişleri", ss. 301-302.

(93) Aynı yer.

Yine edindiğimiz bilgiler ışığında, zâviye mensuplarının faal olduğu, tembellikten uzak bulunduğu açıkça görülmektedir. Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda, zâviyelerin üretici unsur olarak rol oynadığı dikkatleri çekmektedir. Zâviyelerin iktisâdî hayata katkıları, daha çok şu alanlarda görülmektedir: Ekincilik, bahçıvanlık, meyvecilik, hayvancılık, fırıncılık, değirmencilik(94).

Zikri geçen dönemde, Şeyh Cemaleddin'in Moğol Sultanı Toktamış Timur Han ile,(95) Sultan Veled'inde Moğol sarayındaki faaliyetleri ile(96) tasavvufun politika ile yakın temas halinde olduğunu görüyoruz. Aynı yakın teması Şeyh Edebali, Geyikli Baba, Şeyh Mevlana Hamza, Şeyh Mahmud, Emir Sultan'da da bulmak mümkündür.

Ahîlik örgütünün faaliyetleri ile tasavvufun iktisadî alanda da sesini duyurduğu hususu ilk anda dikkatleri çekmektedir.

Gaziler (yahut Alperenler), Abdalân-ı Rum, Bâciyân-ı Rum şeklinde tanımlanan tasavvufî karakteri ağır basmış gruplar, Anadolu insanının kabûlüne mazhar olmuştur.

Dönemin yaygın tasavvuf ekolleri: Kazeruniyye (veya İshâkiyye), Rifaiyye (yahut Ahmediyye), Halvetiyye, Mevleviyye ve Bektaşîlik'tir.

Resmî İslâm'ın kabulüne uzak batînı temayüllü bazı tasavvuf ekolleri de yer yer, özellikle kırsal kesimde faaliyet icrâ etmektedir. Bunlar arasında Hurufiyye, Kalenderiyye, Cevâlıka, en tanınmış olanlarıdır. Sünnî odakların güç kazandığı büyük yerleşim birimlerinde, bu ekollere rastlanmaz.

---

(94) Barkan, s. 303.

(95) Gündüz, İrfan, Osmanlılarda Devlet-Tekke,s. 11.

(96) Togan, Ahmet Zeki Velidi, Umumî Türk Tarihine Giriş, İstanbul 1981, ss. 247, 265.

Şeyh Bedreddin, garip görülen görüşleri ve Batı Anadolu'da başlattığı isyan hareketi ile, dikkat çeken bir başka sufî simadır.

Hacı Bayram'dan önce ve zamanında yaşamış olan sufîleri şu şekilde sıralamak mümkündür: Mevlana Celâleddin Rumî (1207-1273), Sadreddin Konevî (1210-1274), Hacı Bektaş Velî (1270), Mahmûd Hayranî (ö. 1268), Barak Baba (ö.1307), Sarı Saltuk (ö. 1264'ten sonra), Kadıncık Ana, Yunus Emre (ö. 1320), Şeyh Edebâli (ö. 1325), Şeyh Mecdüddin Konevî, Davud Kayserî (ö. 1350), Baba Muhlis, Seyyid Harun, Şeyh Dede Emir Ali, Musa Baba, Kumral Abdal, Aşık Paşa, Ahî Evran, Emir Sultan (ö. 1429), Şeyh Ivaz Fakih, Ebû Hâmidüddin Aksarayî (ö.1412), Zeynuddin Hafî (ö. 1435), Şeyh Zeynüddin, Şeyh Abdürrahîm-i Rumî (ö. 1460).

BİRİNCİ BÖLÜM

HACI BAYRAM VELÎ'NİN HAYATI

Mutasavvıfımız Hacı Bayram'ın hayatını, tasavvufa intisâb etmesinden önce ve sonra olmak üzere iki kısımda ele almak istiyoruz.

A. HACI BAYRAM VELÎ'NİN TASAVVUFA KADAR OLAN HAYATI

1. Soyu, Ailesi ve Doğumu

Herşeyden önce, Hacı Bayram Velî'nin bir Türk olduğunu kaydetmek isteriz. Bayat, Avşar, Yüregir, Çavundur, Döğer, Dodurga, Eymür gibi Oğuz boylarının, Ankara-Sinop-Bursa üçgeninde kesîf biçimde yerleştiklerini görüyoruz (1). Hacı Bayram Velî'nin doğum yeri Solfasıl'ın bu çizdiğimiz üçgen içinde yer alışı, bizi, onun bir Oğuz Türk'ü olduğu ihtimâline sevketmektedir.

Ahîlik Örgütü, önceki bölümde işâret ettiğimiz gibi, o yüzyıl Ankara'sının içtimâî yapısını, etkisi altında tutmaktadır. Ayrıca Ankara, hareketli bir ticarî merkez durumundadır. Mutasavvıfımız, bu şehrin beş kilometre Kuzeyinde, meyilli bir arâzi üzerinde bulunan Solfasıl Köyü'nde dünyaya

---

(1) Sümer, Faruk, "Osmanlı Devrinde Anadolu'da Kayılar", Belleten c.-XII, s s. 579-580.

gelmiştir. Kaynaklar bu konuda ittifâk hâlindedir[2]. Solfasıl Köyü, Cumhuriyet'in ilânından sonra genişleyen Ankara'nın Hasköy semti, Karakum Mahallesiyle birleşmiştir. Ancak konu ile ilgili çalışmalar, bu köyün adının zaman içerisinde değişikliklere uğradığını kaydeder. Bu değişim içinde köyün aldığı isimler, "Zü'l-Fazl", "Zû Fazl"[3] ve bu iki ismin bozulmuş şekli olan "Solfasıl", yahut "Sonfasıl" şeklinde ortaya çıkmaktadır[4]. Osmanlı döneminden zamanımıza intikâl etmiş eserlerde, "Solfasıl" isminin daha çok kullanılır gözükmesi, orijinal ismin bu şeklinde olduğu kanaatini doğurmaktadır[5].

Araplardaki nesebcilik anlayışı ve ensâba dair kitapların çokluğu mâlumdur[6]. Türkler, farklı kültür alanlarının insanları oldukları için, bu anlayıştan uzak bulunuyorlardı. Osmanlı devlet yöneticilerinin soy kütüğünü kayda geçen "Tevârih-i Al-i Osmân"a dâir kitaplar[7] ve bir tarafa bırakılırsa, "Evlâd-ı Resûl"ün silsilesini kayıt ve zabtla görevli "Nakîbu'l-Eşrâf"lık müessesesi[8] hâriç, Arapların anladığı mânada bir neseb yazıcılığı bulunmamaktadır. Bu sebeple, Hacı Bayram Velî gibi önemli bir şahsiyetin, dedesinden sonraki üçüncü nesli ve daha ilerisi, bilinmemektedir.

---

(2) Harirîzâde, Tibyan, v. 171b; Mehmet Mecdî, Şakayık, s. 77; Sarı Abdullah, Semerât, s. 233; Bursalı M. Tâhir, Hacı Bayram, s.3; Aynî, Hacı Bayram, s. 50; Banarlı, Nihat Sami, RTEAT, fas.7., s. 504, Pakalın, Mehmet Zeki, OTDTS, c.I., s. 181; Rif'at Efendi, Lügât-ı Târihiyye ve Coğrâfiyye, c.III., s. 75; Menage, V.L. "Hâdijdji Bayram Walî", EI.

(3) Bu kelimeler, faziletli, fazilet sâhibi anlamına gelmektedir.

(4) Bursalı Tâhir, Hacı Bayram, s.3; Pakalın, OTDTS.c.I.,s.181, Bayramoğlu, Hacı Bayram, c.I., s.11.

(5) Mehmet Mecdî, Şakâyık, s. 72; Sarı Abdullah, Semerât, s.233.

(6) Bazı neseb kitapları için bkz.: Belâzurî'nin Ensâbu'l-Eşrâfı; Mus'ab b. Abdullah ez-Zübeyrî'nin Nesebu Kureyş'i; İbnu'l Kelbî'nin Cemheretu Ensâbi'l-Arab'ı; İbn Hazm el-Endelûsînin Cemheretu Ensâbi'l-Arab'ı vs.

(7) Msl.bkz.; Lütfi Paşa'nın ve Aşıkpaşazâde'nin Tevârih-i Al-i Osman'a dâir eserleri.

(8) Pakalın, a.g.e., c.II., s. 647; Berki, Ali Himmet, Istılâh ve Tâbirler, s. 44, Nakîbü'l-Eşrâf, Hz. Peygamber neslinden gelen zatların, umûr ve husûslarına bakmaya resmen tâyin edilen memura denilir.

Hacı Bayram Velî'nin babasının adı, Koyunluca Ahmet, dedesininki ise Mahmut'tur(9). Solfasıl Köyü'nde bulunan babasının, meslek olarak çiftçilikle iştigâl etmektedir. Muhtemelen adının başındaki "Koyunluca" lâkabı, onun hayvancılık yaptığını göstermektedir. Kaynaklarda, bu konuda açık bir mâlumâta rastlayamadık. Fakat, o dönemin köy iktisâdî hayatı gözönünde bulundurulursa, Koyunluca Ahmed'in çiftçilik veya hayvancılık yaptığı düşünülebilir.

Hacı Bayram Velî'nin annesi hakkındaki tek bilgimiz, mezarının yerinin belli oluşundan ibârettir. Köye yakın bir yerde bulunan bu mezarın etrafı, dört duvarla çevrili olup, mezar taşında ام حاجى بيرام ولى (Ummu Hâcî Bayram Velî), yani "Hacı Bayram Velî'nin annesi" ibâreleri yazılıdır(10).

Hacı Bayram Velî'nin dünyaya geldiği ev, Solfasıl Köyü'nde restore edilmiş olarak hâlâ varlığını sürdürmektedir. Gidip incelediğimiz bu evin içinde, toprak kerpiçten örülmüş, eski hâlini muhafaza eden bir ocak gördük.

Hacı Bayram Velî'nin doğum tarihi ihtilâflıdır. Kaynakların bu konuda verdiği tarihler şu şekildedir: 1352(11), 1352-3, 1339(12), 1257(13). Bu durumda, Hacı Bayram Velî'nin doğum tarihinin, 1348-1350 seneleri dolaylarında olduğu düşünülebilir.

Bu tarih, Tunuslu gezgin İbn Batuta'nın Anadolu'yu görmesinden, yaklaşık on yıl sonraya tesâdüf etmektedir.

---

(9) Aynî, Hacı Bayram, s.50; Vassâf, Sefîne,c.II., s. 256; Burusevî, İsmail Hakkı, Silsilenâme-i Celvetî, Silsiletu't-Tarîkati'l-Celvetiyye, İstanbul 1291 (Taşbasması), s. 73; Bursalı Tâhir, Hacı Bayram, s. 6; "Hacı Bayram Velî", Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, c.III., İstanbul 1979, s. 445; Karadeniz, Zeria, Hacı Bayram Velî, İstanbul 1964, s. 34.

(10) Bayramoğlu, Hacı Bayram, c.I., s. 14.

(11) Menage, "Hadjdji Bayram Wali", EI.

(12) Bayramoğlu, Hacı Bayram, c.I., s.12.

(13) Vassâf, Sefîne, s. 256.

Orhan Gazi'nin Ankara'yı fethedişi de hemen hemen bu yıllardadır (1356)(14). Vefat tarihi 1429-30 olan Hacı Bayram Velî, bu durumda seksen seneye yakın bir ömür sürdürmüştür.

Bazı Bayramî kaynaklar, Hacı Bayram Velî'nin dünyaya gelmeden önce, ileride velî olacağını belli ettiğini, ileri sürer, Ancak bu tür rivâyetleri şüpheyle karşılamak gerekir. Meselâ Şeyh Himmet Efendi (ö. 1684), "Silsile-i Bayramiyye" adlı eserinde bu hususu şöyle dile getirir:(15)

Dahi der mâderi, hakkında pîrin
Ki yâni Hazret-i sâhib serîrin

Benim batnımda iken pîr-i âgâh
İşidirdim gehî der idi Allah

Dahi derdi bu kavli ümmü bilgil
Görürdüm batnım içre pîr-i kâmil

Kaynaklara göre, Hacı Bayram Velî'nin hiç kızkardeşi yoktur. Ailenin en büyük oğlu olan Hacı Bayram Velî'nin, iki kardeşi daha vardır: Ortanca kardeşi Safiyyüddin ve küçük kardeşi Murad (veya Abdal Murad)(16).

Asıl adı "Nûman" olan Hacı Bayarm'ın ailesine ait, elimizde fazla malûmât yoktur(17).

2. Yetişmesi

Hacı Bayram'ın yetişme yılları tam bir karanlık içindedir. Bazı rivâyetlere göre, ilk hocası Şeyh İzzettin'dir(18). Ancak, biz bunu kabul etmiyoruz. Zira, adı geçen şeyhin türbesindeki kitâbe, bunun aksini göstermektedir. Kitabe,

---

(14) Darkot, Besim, "Ankara", IA.

(15) Bayramoğlu, a.g.e., s.13.

(16) Bursalı Tâhir, Hacı Bayram, s.6, Bayramoğlu. a.g.e., ss. 12-13; Vassaf, a.g.e., s. 256; aynî, Hacı Bayram, s.50; Burûsevî, Silsilenâme-i Celvetî, s. 73; Karadeniz, Hacı Bayram,s.35; Yılmaz, Hasan Kâmil, Aziz Mahmûd Hüdâyî, İstanbul 1982, s.169.

(17) Haririzade, Tibyân, v. 171b.

(18) Bayramoğlu, Hacı Bayram, s.13.

h. 705/m. 1306 tarihini taşımakta olup, Şeyh İzzettin'den "el-Merhûm" diye bahsetmektedir [18a]. Bu durumda, Hacı Bayram ile Şeyh İzzettin arasında, kırk beş yıllık bir zaman farkı ortaya çıkmaktadır.

Çocukluğuna dâir Himmet Efendi'de biraz malûmât buluyoruz:

O mâderzâde şeyh ü pîr-i kâmil
Yedi yaşında derler oldu vâsıl[19].

Ancak bu ifâdelere bakılırsa, mutasavvıfımız Hacı Bayram Velî, yedi yaşında, tasavvufî hedefe, yani "vuslat" makâmına ermiş bir "vâsıl" olarak görülüyor. Bunun imkânsızlığı açıktır. Zira, "vuslat" makâmına ulaşan kişi, tasavvufî planda mânevî olgunluğa ulaşmış demektir[20]. Bu da yedi yaşındaki bir çocuk için imkânsızdır.

Yine, onun, ilk tahsilini tâkibeden yıllarda, hangi öğretim kurumlarında okuduğunu, hangi medreseyi bitirdiğini ve hocalarının kimler olduğunu bilmiyoruz. Ancak bu konuya bir parça ışık tutabileceğimiz kanaatiyle, o yüzyıl medreselerinde okutulan dersler ve Hacı Bayram Velî'nin iki önemli halifesi Ahmed Bîcan ve Akşemseddin'in[21] eserlerinde ismi geçen kaynakları tesbit ettik. Hayatının bir bölümünü, Kara Medrese'de müderris olarak geçiren mutasavvıfımız Hacı Bayram Velî'nin de, tesbit ettiğimiz bu eserleri okuduğunu kuvvetli ihtimâl dâhilinde görüyoruz. Bu incelemelerde, o devir medreselerinde hendese, hesâb, mantık, belâğat, kelâm, fıkıh, usûl-i fıkıh[22], akaid, hadîs, tefsîr [23]

(18a) Öney, Gönül, Ankara'da Türk Devri Yapıları, DTCF yay. No: 209, Ankara 1971, s. 51.

(19) Aynı yer.

(20) el-Hafnî, Abdülmun'im, Mu'cemu Mustalahâti's-Sûfiyye, Beyrut 1980, s.267.

(21) Câmî, Nefehât, s. 685; Vassâf, Sefîne, s. 274.

(22) Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, ss. 20-23; Bilge, Mustafa, İlk Osmanlı Medreseleri, İstanbul, 1984, s. 42-63.

(23) Aynı yerler.

gibi ilimlerle birlikte tasavvufa dâir çeşitli eserlerin de okunduğunu (24) tesbit ettik.

Hacı Bayram Velî'nin halifelerinin kitaplarında, yukarıda zikrettiğimiz konularda verilmiş eserlere sık sık atıfta bulunulmaktadır. O devir medrese mezunu kişilerin kültür alt yapısını teşkil eden ilmî seviyeyi mutasavvıfımız Hacı Bayram Velî'nin de hâiz olduğunu kabul ediyoruz(25).

Kaynaklardan edindiğimiz bilgilere göre, Hacı Bayram Velî, yaptığı sohbetlerde, müridlerine Fahreddin Irâkî'nin "Leme'ât" adlı eserini okumakta ve şerhetmektedir(26).

Özet olarak diyebiliriz ki, Hacı Bayram Velî, âlî ve â'lî ilimler dediğimiz, müsbet ve dinî ilimleri okumuş, felseфeden anlayan bir sufîdir. Onun bu mevkii, ileride kuracagı Bayramiye tarikatının hızla yayılmasına sebep olmuş, hattâ yönetim merkezinin de dikkatini, saygısını celbetmiştir.

3. Müderrisliği

Kaynaklar onun "ulûm-ı akliyye ve fünûn-ı şer'iyyeye iştigâl-i tâm ile meşgûl olup temehhür"(27) eyledikten sonra, tasavvufa intisâbına kadar, müderrislik yaptığını kaydeder(28). Onun müderrisliği önce Ankara'da, Melike Hatun adlı hayırsever bir kadının yaptırdığı Kara Medrese'de(29), sonra, Bursa'da Çelebi Sultan Mehmet Medresesi'nde(30) olmuştur.

(24) Ahmed Bican'ın Envar'ı ve Akşemseddin'in Makamât'ı incelendiği zaman, bu husus açıkca görülür.

(25) Aynî, Hacı Bayram, s. 50.

(26) Aynı eser, ss. 80-81.

(27) Mehmet Mecdî, Şakayık, s. 77.

(28) Bursalı Tâhir, Hacı Bayram, s.3; Aynî, Hacı Bayram, ss. 50-52; Sarı Abdullah, Semerât, s.234; Pakalın, OTDTS, c.I., s. 181; Harîrîzade Kemâleddin, Tibyân, v. 171b; Câmî, Nefehât, s.684.

(29) Aynî, a.g.e., s. s. 50; Mehmet Mecdî, a.g.e., s.77.

(30) Vassâf, Sefîne, c.II., s. 256.

Burada, o dönem medreselerinin durumuna ve müderrislik mesleğine kısaca işâret etmek istiyoruz.

Alpaslan'ın veziri Nizâmülmülk'ün, resmî bir hüviyetle başlattığı medrese eğitim sistemi(31), İslâm dünyasında hızla yayılma fırsatını elde etmiş bulunmaktadır. Daha önce de işâret ettiğimiz gibi, bu eğitim kuruluşlarında fıkıh, hadis, tefsir, riyaziye, hendese, astronomi ve felsefe dersleri okutulmaktadır(32).

Kayseri, Sivas, Erzurum, Konya, Niğde, Aksaray, Tire, Aydın, Amasya gibi önemli kavşak noktalarındaki şehirler, üst seviyede eğitim veren medreselere sahipti. Anadolu Selçuklularından Osmanlılara intikal eden bu medreselerde, ders verme durumunda olan ve müderris adı verilen kişiler, günümüzdeki profesör titrine sahipken, medreseler de günümüz üniversiteleri hükmündeydi(33).

Devrinin bilimlerinde derinleşmiş Hacı Bayram Velî, o dönem ilim hayatında mühim bir yer işgâl eden Ankara Kara Medresesine müderris olarak tâyin edilir(34).

Hacı Bayram Velî'nin tasavvufî hayata atılmadan önce, sadece müderrislikle meşgul olduğunu biliyoruz. Onun, bir medresede müderrislik yapabilecek seviyede ilmî kariyere sâhip oluşu, bizce en önemli meziyetidir. Hacı Bayram Velî'nin müderrisliği, şeyh olduktan sonra, etrafında Akşemseddin ve Eşrefoğlu Rumî gibi, medreseden yetişme şahsiyetleri toplamıştır(35). İlim ile tasavvufu birleştiren bu sufîler, Bayramîliğin yüzlıllarca yaşamasına önayak olmuşlardır.

Hacı Bayram Velî'nin tasavvufî hayata atılmadan önce, ne kadar süre ile müderrislik yaptığı hususu, bilinme-

---

(31) Çelebi, Ahmed, İslâm'da Eğitim, s.112.
(32) Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 20-23.
(33) Aynî, Hacı Bayram.s. 50.
(34) Gölpınarlı, Abdülbaki, Melâmîlik ve Melâmîler, İstanbul 1931, s.34.
(35) Taşköprüzâde, Şakâyık, s. 138; Çoruh, Emir Sultan, ss.191-192.

mektedir. Fakat, onun hangi tarihlerde bu görevi terkettiği hususunda, Bayramoğlu'nun yaptığı tesbiti kayda değer bulmaktayız. Bu tesbite göre, Bizans İmparatoru II. Manuel Palaiologos, Sultan Yıldırım Bâyezid'in yanısıra bir sefere katılmak üzere 1391 senesi kış mevsiminde İstanbul'dan ayrılmış ve bir süre, Ankara'da bir müderrisin evinde misâfir kalmıştır. Manuel'in yazdığı mektuplara göre, bu müderris, yönetimden şikâyetçidir. Bayramoğlu, bu müderrisin Hacı Bayram Velî olduğu kanâatindedir. Manuel, kendisi Ankara'dan ayrıldıktan sonra, bu müderrisin de şehri terkettiğini kaydeder. Bu olay 1392 Şubatında cereyân etmiştir. Gerçekten Hacı Bayram Velî, Ankara Savaşının seneler öncesinde, Ankara'dan ayrılmış ve şeyhi Ebû Hâmidüddin Aksarayî'nin yanına Kayseri'ye(36), oradan da şeyhi ile beraber Bursa'ya gidip, Çelebi Mehmet Medresesi'nde bir süre müderrislik yapmıştır(37). Mutasavvıfımız bu sırada, yaklaşık kırk beş yaşlarındadır.

Kanâatimizce, Hacı Bayram Velî'nin tasavvufî hayata yönelişi, 1392'den sonraki zaman diliminde aranmalıdır.

4. Hacı Bayram Velî'nin Bazı Ünvanları

Yaptığımız incelemelerde, Hacı Bayram Velî'nin, müderrislikten ayrı olarak bazı ünvanlara sahip olduğunu gördük. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür:

a) Hacı Paşa: Enîsî, Akşemseddin hakkında yazdığı menkıbede, "Şerh-i Akvâli Hacı Paşa" adlı, Akşemseddin'e âit bir esere, atıfta bulunmaktadır. Bu kitabın üzerinde Hacı Paşa ibâresine yapılan çıkmada "yâni Hacı Bayram" şeklinde bir şerh görülmektedir(38).

---

(36) Bayramoğlu, Hacı Bayram, c.I., ss.17-19.

(37) Vassâf, Sefîne, c.II., s. 256.

(38) Enîsî, Kitâb-ı Menâkıb-ı Akşemseddin, v.105a.

Yine Hacı Bayram Velî'nin yetiştirdiği müridlerden, Yusuf Hakikî adlı bir sufî, şiirlerinde bu ünvanı kullanmaktadır(39).

Paşa ünvanı, Osmanlılarda, resmî veya gayri resmî olarak, kuruluş yıllarında ortaya çıkmış olup(40) sonradan, eyâlet beylerbeyliği, vezirler ve benzeri memûrlara teşmîl edilmiştir(41).

Bayramoğlu, Hacı Bayram Velî'nin kapıcıbaşılık görevi ile bu ünvan arasında bir bağlantı bulunabileceğini ileri sürmekle birlikte, biz burada ikinci bir ihtimâlden söz etmek istiyoruz. Osmanlılar'da, özellikle kuruluş döneminde, bir ailenin yaşca en büyük olan erkek evlâdına "paş" ünvanı verilmektedir(42). Daha önce ifâde ettiğimiz gibi, Hacı Bayram Velî, Koyunluca Ahmet'in üç oğlundan, yaşça en büyük olanıdır(43). Bu bakımdan Hacı Bayram Velî'ye "paşa" ünvanı verilmiş olabilir.

b) Kapıcıbaşı: Sarı Abdullah Efendi'nin Semerât adlı eserindeki, "hattâ Yıldırım Bâyezid'in kapıcıbaşısı olmuş idi, deyü rivâyet iderler"(44) şeklindeki "mişli geçmiş" zamana dayalı ibâre, onun, böyle bir ünvanı taşıdığı ihtimâlini doğurmuştur. Kapıcıbaşılık, Osmanlı devlet teşkilâtında, resmî bir görev idi(45).

c) Ahî Sultan: Bayramoğlu, onun "Ahî Sultan" şeklinde anıldığını da ileri sürer(46). Ahîler, o devirde, Ankara gi-

---

(39) Bayramoğlu, Hacı Bayram, c.I., s.16-17, dipnot:18.

(40) Hammer, Osmanlı Tarihi, çev.; M.Ata, İstanbul 1324, c.I, ss. 201 vd.

(41) Deny, Jean, "Paşa", İA.

(42) Pakalın, OTDTS, c.III., s. 755.

(43) Vassâf, Sefîne, s. 256.

(44) Sarı Abdullah, Semerât, ss. 233-234.

(45) Kapıcıbaşı: Gizli fermânları eyâletlere ulaştırmak, elçilerin padişâh huzuruna çıkarılışında koltuklarına girmek, padişâhın camiye çıkışında yanında bulunmak gibi görevleri bulunan memur (Uzunçarşılı, "Kap.cı", İA).

(46) Bayramoğlu, Hacı Bayram, c.I., s.11.

bi içtimâî ve iktisâdî açıdan güçlü bir merkezde, oldukça etkindi. Her tabakadan muhtelif kişilerin girdiği ahîliğe, yine aynı muhitte yetişmiş bulunan Hacı Bayram Velî'nin de girmesi düşünülebilir.

d) Hacı: Hacı Bayram Velî'nin, bu ünvanı alışı, şeyhi, Ebû Hâmidüddin Aksarayî ile Mekke'ye gidip, hac görevini ifâ etmesinden[47] kaynaklanmaktadır.

e) Bayram: Kaynakların hemen hemen ittifâkla beyân ettiğine göre, bu isim, onun, şeyhi Ebû Hamidüddin Aksarayî ile ilk karşılaştığı günün, bir kurban bayramına tesâdüf etmesi sonucu, o günün bir hâtırası olarak, şeyhi tarafından bizzat verilmiş bir isimdir[48].

f) Velî: Kur'ân-ı Kerim ifâdesiyle, "imân edip, takvâya sarılanlar"[49] için kullanılan ve Allah dostu manasını ifâde eden bir kelimedir. Bu kelime, "el-Velî" şekliyle, Allah'ın güzel isimlerinden biridir[50].

Hacı Bayram Velî için kullanılan bu lakaplar, onun, hayat yolundaki önemli dönüm noktalarıdır: Numan, müderris, ahî sultan, kapıcıbaşı, hacı paşa, bayram, hacı ve velî.

B.TASAVVUFA İNTİSABI

Kaynaklarda, onun Ebû Hâmidüddin Aksarayî'den el aldığını görmekteyiz[51]. Ancak bu olay, Ankara'da iken mi, yoksa Bursa'da iken mi vukû bulmuştur? Hüseyin Vassâf Efendi'ye göre, onun tasavvufa intisâb olayı Bursa'da[52],

---

(47) Pakalın, OTDTS, c.I., s. 181.

(48) Vassâf, Sefîne, c.II., s. 256.

(49) Yunus (10), 63.

(50) Tatlısu, Ali Osman, Esmâü'l-Hüsnâ Şerhi, İstanbul 1972, (6.baskı), s. 141; el-Cezûlî, Abdullah Muhammed b. Süleymân, Delâilü'l-Hayrât, İstanbul trz., s. 26.

(51) Harîrîzâde, Tibyân, v. 256; Sâmî, Şemseddin, Kâmûsu'l-A'lâm, c.II., İstanbul 1306, s. 1429; Rifat Efendi, Lügât, c.III. s. 75.

(52) Vassâf, Sefîne, c.II., s. 256.

Bursalı Mehmet Tâhir ve Taşköprüzâde'nin kaydına göre Kayseri'de vuku bulmuştur(53).

Bizce bu olay, şu şekilde ele alınırsa kolayca vuzûha kavuşacaktır:

a) Ebû Hâmid, 1400 senesi Mart ayında Bursa Ulu Cami'nin ilk Cuma namazını kıldırmış(54) ve hemen aynı senе içinde müridi Hacı Bayram'la Bursa'yı terkedip Hicâz'a gitmiştir(55). Bu durumda, Hacı Bayram Velî'nin 1400 senesinden önce Ebû Hâmid'e intisâb ettiği ortaya çıkar. Yine bu mâlumâtın ışığı altında, Hacı Bayram Velî'nin 1400 senesinden önceki yıllarda, Bursa'da ikâmet ettiği ve Şeyhi Ebû Hâmid'in yakın çevresinde bulunduğu anlaşılır.

Hacı Bayram Velî'nin şeyhine çok yakın bulunuşunu biz, şu olaydan çıkarıyoruz: Ebû Hâmid, Bursa'yı terkedip üç sene süren Hicaz yolculuğu sırasında yanına aldığı kişi, kendisine sıkı bağlarla bağlı ve arkadaşlığa alınabilecek kadar yakınlığı bulunan, Hacı Bayram Velî'dir. Uzun süren yolculuklarda, kişinin aklen ve ruhen uyum sağlayabileceği kimseyi kendisine arkadaş seçmesinden daha tabiî bir şey yoktur.

b) Bursa'da intisabı zikreden kaynak sayısı bir tane ve muahhar iken(56), Kayseri'de intisâbı ifâde eden kaynaklar hem sayıca çok, hem de tarihen daha eskidir(57).

c) Hâmidüddin Aksarayî, aslen Kayserilidir. 1400 senesinden önce Bursa'ya hicret etmiş, orada yerleşmiş, ev ve

(53) Bursalı Tâhir, Hacı Bayram, s.3; Mehmet Mecdî, Şakâyık, s.77.

(54) La'lî, Melâmiyyenin An'âne, İstanbul 1224, ss. 13-14.

(55) Burûsevî, Silsile,s.70; Bursalı Tâhir, a.g.e., s.4; Aynî, Hacı Bayram ss.66 vd.

(56) Vassâf, Sefîne, c.II., s. 256.

(57) Mehmet Mecdî, Şakâyık, s.77; Bursalı Tâhir, Hacı Bayram,s.3; Rifat Efendi, Lügât, c.III., s.75; Sâmî, Kâmûs, c.II., s.1429; Aynî, Hacı Bayram, s.54; Menage., Hadjdji Bayram Wali, El; Yılmaz, Hasan Kâmil, Aziz Mahmud Hüdâyî, s.170; Bayramoğlu, Hacı Bayram, c.I., s. 19; Pakalın, OTDTS, c.I., s.181.

fırın edinmiş, ekmekçilikle geçimini temin etmiş, Ulu Cami'deki ilk Cuma namazından sonra Bursa'yı terkederek Hicâz'a gitmiş, sonunda Aksaray'a gelmiş, ölene kadar bu kasabada kalmıştır. Yani 1400 senesinden sonra Ebû Hâmid, memleketi olan Kayseri'ye bir daha uğramamıştır.

d) Daha önce ifâde ettiğimiz gibi, Hacı Bayram Velî, 1392 Mart ayından sonra herhangi bir tarihte, Ankara'dan ayrılmış bulunmaktadır[(58)]. Onu Ankara'dan ayıran âmil, hiç şüphesiz, mânevî olgunluğu bulma, ruhî tatmîne erme gibi hususlarda kendisine yardımcı olan Şeyh Ebû Hâmidüddin Aksarâyî'dir.

Bu dört şıktan oluşan kanaati, şu şekilde toparlamak istiyoruz: Hacı Bayram Velî, 1392 senesine kadar, Ankara'da Kara Medrese'de müderrislik yapmaktadır. Ancak, bu tarihten sonra, Kayseri'de bulunan Şeyh Ebû Hâmidüddin Aksarî'ye intisâb etmiştir. Bu durumda intisâb tarihi, 1393 veya 1394 yılları civarındadır. İntisâb yeri de Kayseri'dir.

Hacı Bayram Velî'yi, tasavvuf hayatına iten faktörler nelerdir? Bizce, bunun iki cevabı bulunmaktadır. Birincisi ve en önemlisi, onun tasavvufa mütemâyil "istidâd-ı fıtrîsi"dir[(59)]. Hacı Bayram Velî'yi tasavvufî hayata iten sâikin benzeri, Gazâlî ve Câmî'de de görülmektedir[(60)].

Hacı Bayram Velî'yi tasavvufî hayata iten ikinci faktör de, yaşadığı devrin içtimâî, ahlâkî, siyâsî bozukluklarıdır. Ankara'ya 1392 senesinde gelen II. Manuel Palailogos'un evinde misafir kaldığı müderrisin, yani Hacı bayram Velî'nin Yıldırım Bâyezid'in bazı davranışlarını tasvîb etmediğini, yönetimi eleştirdiğini görüyoruz[(61)]. Gerçekten de, o

(58) Bayramoğlu, a.g.e.s.18.
(59) Aynî, Hacı Bayram, s.54.
(60) Aynı yer.
(61) Bayramoğlu, Hacı Bayram, c.I., s.18.

devirde kadılara kadar bulaşan eğlence, içki ve rüşvet hastalığı, önemli boyutlarda tırmanma kaydetmişti(62).

Esâsen, Hacı Bayram Velî ile aynı yaşta bulunan Eşrefoğlu Rumî, eserlerinde, yaşadığı dönemi anlatırken, sık sık içtimâî bozukluklara temas etmektedir(63).

Yine Hacı Bayram Velî, bozukluklara tepki gösterme tavrında yalnız değildir. Sultan Yıldırım Bâyezid'in damadı Emir Sultan'ın, Ulu Cami inşâatinin bitiminde yaptığı doğrudan tenkid ve Molla Fenârî'nin Yıldırım Bâyezid'e karşı çıkarak Bursa'yı terk ile Konya'ya yerleşmesi, kaynaklarda görülen, müşahhas karşı tavır alış örneklerindendir(64).

Hacı Bayram Velî'nin tasavvufa giriş olayında, ilginç bir durum görmekteyiz. Mürid, tasavvuf terbiyesinde, dâima kendi mürşidini arama durumundadır: Bunun en güzel örneğini Eşrefoğlu Rumî, Akşemseddin, Akbıyık Meczûb gibi Hacı Bayram'ın halifelerinde buluruz. Bu durum, mutasavvıfımız Hacı Bayram Velî için vârid olmamıştır. Mürşidi Ebu Hamidüddin Aksarayî, onu aramış, bulmuş ve tarikatına dâvet etmiştir.

Hacı Bayram Velî'nin Ebû Hâmidüddin Aksarayî'ye intisâb etmesi olayını, kaynaklarımızdan en eskisi olan "Şakâyık"a göre vermenin, dahi gerçekçi olacağı inancındayız.

Hacı Bayram Velî, Kara Medrese'de müderrislik görevini sürdürürken, Kayseri'de ikamet etmekte bulunan Ebu Hâmid, halifesi Şeyh Şücâeddin Karamanî'yi Ankara'ya gönderir ve Hacı Bayram'ı davet eder. O da, bu davete uyarak Kayseri'ye gelir.

Ebû Hâmidüddin Aksarayî ona, "ulemâ-yı zâhirin mevtâsının meratibini ve erbâb-ı bâtının mevtâsının merâti-

(62) Danişmend, İsmail Hami, İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi, İstanbul 1971, c.I., s.124.

(63) Rumî, Eşrefoğlu, Müzekki'n-Nüfûs, İstanbul 1321, s.24.

(64) Bayramoğlu, a.g.e., ss. 18-19.

bini" gösterip, "kangısı muhtarın olursa, ânı ihtiyar eyle!" der. Bu iki grup karşında, Hacı Bayram Velî, tercihini mutasavvıflar lehinde kullanır ve Ebû Hamidüddin Aksarayî'ye intisab eder(65).

Bu buluşma öncesine kadar, Hacı Bayram Velî'nin adı Numân iken, "Hâmidüddin hazretlerinin şeref-i himâyetine mazhar olub, zaman-ı tesâdüf, Kurban Bayramında vâki olmağle, mürşidleri Bayram tesmiye"(66) ederek, adı ondan sonra "Bayram" kalır. Şiirlerinde de bu ismi mahlas olarak kullanır.

Hacı Bayram Velî'nin, yaşadığı devre göre otuz, otuz beş yaşlarında müderrisliğe başladığını varsayarsak, tasavvufî yola girdiğinde, en azından on yılı aşkın bir süre, müderrislik yapmakta olduğunu söyleyebiliriz.

1. Ebû Hâmidüddin Aksarayî.

Hacı Bayram Velî'nin şeyhi Ebû Hâmidüddin, halk arasında "Etmekçi Koca"(66) veya "Somuncu Baba"(67) gibi lakaplarla tanınmaktadır.

Ebû Hâmidüddin Aksarayî'nin aslen Kayserili, babasının da Şemseddin Musâ adlı bir kişi olduğunu(68) tesbit etmekle birlikte, hangi tarihte dünyaya geldiğini bilemiyoruz.

Ebû Hâmid, gençlik yıllarında ilmiyye yolunu tutarak, devrinin geçerli dini ilimlerini tahsîl edir(69). İlk tasavvuf neş'esini, Ebheriye Tarikatına mensup olan babasından alır(70). Onun terbiyesiyle bazı tasavvufî makâmlara ulaşan

---

(65) Taşköprüzâde, Şakâyık, s.77.

(66) Aynı yer.

(66a) La'lî, Melâmiyyenin An'ane, s.12.

(67) Vassâf, Sefîne, s.254.

(68) Harirîzâde, Tibyan, v.171b.

(69) Aynî, Hacı Bayram, s.64.

(70) Harirîzâde, aynı yer.

Ebû Hâmid[71], aradığı kalp huzûrunu tam anlamıyla elde edemeyince[72], uzun süren yolculuklara çıkar.

Ebu Hamid'in ilk durağı, Şâm olur. Şam, her devirde olduğu gibi, Ebû Hâmid'in yetişme çağı olan ondördüncü yüzyılda da, ilmî ve fikrî bakımdan hareketli bir merkez idi. La'lî'nin tabiriyle "şeyh aramak" gâyesine mâtuf bu çaba içerisinde Ebû Hâmid, Bâyezid-i Bistâmî hangâhına iner, orada riyâzetler yapar[73], tasavvufî tecrübelerini geliştirir.

Ancak, Ebû Hamidüddin Aksarayî'nin sürekli, olgun bir şeyh araması, onun çeşitli tasavvufî tecrübeler yaşadığı Şâm'da, hedefine ulaşamadığını gösterir.

Şam'da çok sayıda mutasavvıf ile görüştükten sonra[74], kendisine Erdebil'de Hâce Alâeddin Erdebilî'yi haber verirler[75]. Tebriz yakınlarındaki Hoy kasabasında ikâmet etmekte bulunan[76] Şeyh Alâeddin Erdebilî, Halvetî tasavvuf ekolüne mensup bir sufîdir. Bu Sufî, manevî emâneti Sadruddin Erdebilî'den; o, Safiyyüddin Erdebilî'den; o da Halvetîliğin önemli simâlarından olan İbrahim Zâhid Geylânî'den almıştır[77].

Burada, Halvetiyyenin ismini zikretmiş iken, şu hususa işaret etmeden geçmek istemiyoruz. İslâm kültür tarihinde, Türklük rengi ağır basan ve kırka yakın şûbesi bulunan Halvetiyye tasavvuf okulu, sünnî karakterlidir. Halvetîliği, ara kolarını kuran şahsiyetleri gözönünde tutarak incelediğimizde, onların büyük oranda Türk olduğunu görürüz[78]. İran şiî tesirine karşı, Türk Halvetî, Mevlevî, Bayramî ve

---

(71) Vassâf, aynı yer.
(72) Aynî, aynı yer.
(73) La'lî, Melâmiyyenin An'ane, ss. 8-9.
(74) Vassâf, Sefîne, s. 254.
(75) Aynî, Hacı Bayram, s. 64; La'lî, aynı yer.
(76) La'lî, aynı yer.
(77) Pakalın, OTDTS, c.I., s.181.
(78) Vicdanî, Sadık, Tomar-ı Turuk-ı Aliyyeden Halvetiyye Silsilenâmesi, İstanbul 1338-1341.

Nakşibendîliğinin, tepki ihtivâ eden tavrına, ileride temas edeceğimiz için, burada, kısa bir atıfla yetiniyoruz(79).

Ebû Hâmid'in tasavvufî olgunluğu kazanmak için, Şeyh Alaeddin'in yanında ne kadar kaldığını bilmiyoruz. Ancak, onun tasavvufî olgunluğu elde ettiğini şu olayla öğreniyoruz: Bir gün, Hâce Alâeddin, bütün bağlılarını toplayıp onlara zikir çektirir. Zikir, kesintisiz olarak üç gün sürer. Bu ağır imtihan sonunda, bütün müridler zikri terketmiş, geriye sadece bir köşede, vecd halinde, Ebû Hamidüddin Aksarayî kalmıştır. Şeyh ayağa kalkıp onu uyandırarak tebrik eder, ardından halvete sokar. Halvetin sonunda ona "Acem'den Anadolu'ya velâyet emânetini taşıyacak adama, burada rastlıyamamıştık.Lâkin, şimdi bu emâneti diyar-ı Rum'a siz taşıyacaksınız"(80) der. İşte bu emir üzerine Ebû Hâmidüddin Aksarayî, bir daha vefâtına kadar ayrılmayacağı ve üzerinde Osmanlı Devleti'nin yeni yeni filizlendiği Anadolu topraklarına geri döner(81).

2. Hacı Bayram Velî'nin Ebû Hâmidüddin Aksarayî ile Münasebetleri

a) Hacı Bayram'ın İntisâbı ve Bursa'ya Hicret

Ebu Hâmidüddin Aksarayî, şeyhi Hoca Alâeddin Erdebilî'nin verdiği izin, daha doğrusu emir üzerine Anadolu'ya gelir. Memleketi Kayseri'ye yerleşir ve bir süre burada kalır.

Mutasavvıfımız Hacı Bayram Velî, Ebû Hâmidüddin Aksarayî ile 1393-1394 yılları civârında bu şehirde buluşur ve ondan el alır(82). Bu bize şunu gösterir: Şeyh Ebû Hâmidüddin Aksarayî, henüz Bursa'ya hicret etmemiştir. Ancak, Ulu Cami'nin 1400 yılı Mart ayı içindeki açılışında, ilk hut-

---

(79) Aynî, a.g.e., ss. 63-64.
(80) La'lî, Melâmiyyenin An'ane. ss. 12-13.
(81) Aynî, Hacı Bayram, s.65; La'lî, aynı yer; Vassâf, Sefîne, s. 254.
(82) Taşköprüzâde, Şakâyık, s.77; Aynî, aynı yer; Bursalı Tâhir, Hacı Bayram, s.3.

beyi okumuştur. Bu durumda, Şeyh Ebû Hâmidüddin Aksarayî'nin 1394 ile 1400 seneleri arasında, kaynaklarda tesbit edemediğimiz muhtemel bir tarihte, Kayseri'den Bursa'ya göç etmiştir. 1400 yılında, halk arasında "Etmekçi Koca" diye tanındığı göz önünde tutulursa, onun, bu tarihten hayli zaman önce Bursa'ya geldiği düşünülebilir. Olayların mantıkî bir zincir içindeki seyri, bize bu hicret olayının 1394 ile 1397 yılları arasında olduğunu göstermektedir. Verdiğimiz bu tarihler, bizce, en kuvvetli ihtimâl dâhilinde olanıdır.

Ebû Hâmidüddin Aksarayî'nin bu hicretinin, çok boyutlu bir platformda yorumlanma gerektiğine inanıyoruz. Onun, Osmanlı Devleti'nin neşvü nemâ bulmaya başladığı bir dönemde, Şeyhi Alâeddin Erdebilî tarafından, özel bir emânet ile gönderilmesi, bir takım mesajlar verir niteliktedir. Kanâatimizce bu mesajın altında, Osmanlı Devleti'nin mânevî mimarlığını ifâ etmek gibi bir espiri bulunmaktadır.

Her şeyden önce, onun şöhretten hoşlanmayıp, halktan biri gibi yaşamayı, melamet neş'esinin bir şiârı olarak kabul ettiğini ve Bursa'dan yine aynı düşünce ile ayrıldığını, Bayramî kaynaklarında görüyoruz(83).

Ebû Hâmid'in Bursa'ya hicretine sebep teşkil edebilecek bir başka husus, şiîliğe karşı sünnîliğin güçlendirilmesi olabilir(84). Zira Devlet doğudan gelen şiî propangadası tehlikesiyle yüz yüzeydi.

Hicret sebebi olarak, Anadolu'nun dil, kültür, ırk açısından hızla türkleşme safhasına geçmesi, ve bu safhade Ebû Hâmid'in müessir bir rol oynamak istemesi düşünülebilir. Zira, Bursa, Osmanlı Devleti'nin başkenti olarak idarî, siyasî, fikrî, ilmî, iktisadî ve dinî açıdan, o yıllarda fevkalâde hareketli bir merkezdi(85). Yani Bursa, Ebu Hâmid'in bu

---

(83) Burûsevî, Silsile, ss.71-72; La'lî, Melâmiyyenin An'ane, ss. 14-15; Aynî, Hacı Bayram, s.66.
(84) Aynî, a.g.e., ss. 63-64.
(85) Çoruh, Emir Sultan, ss. 72-75.

şekildeki bir misyonu için, oldukça uygun bir konumdadır. Nitekim Bayramî kaynaklarından bazılarında, Ebû Hâmid'in, kuruluş dönemi Osmanlı Devleti'ne destek vermesinden bahsedildiği görülür(86).

Hacı Bayram Velî, şeyhi Ebû Hâmid ile beraber Bursa'ya gelmiş ve yerleşmiştir. Bayramoğlu'nun da ifâde ettiği gibi, Ebû Hamid, Hacı Bayram ve Emir Sultan ile yakın ilişki içindedir(87).

b) Bursa Hayatı.

Mutasavvıfımız Hacı Bayram Velî, Bursa'da hangi işle meşgûl olmaktadır? Şüphesiz, Ebû Hâmid'e intisâb etmeden evvelki mesleğiyle hayatını sürdürmektedir. Daha önce de ifâde ettiğimiz gibi, 1393-1394 yıllarından sonra, Hacı Bayram Velî, artık Ankara'da değildir, şeyhi nerede ise, o da oradadır. Yani bir başka deyişle, Bursa'dadır ve eski görevini sürdürmektedir. Yeni görev yeri, Çelebi Sultan Medresesi'dir(88).

Hacı Bayram Velî'nin görev yaptığı bu medrese, Çelebi Sultan Mehmet tarafından yaptırılmış olup, Yeşil Medrese adı ile de tanınır. O dönemin çok önemli bir eğitim merkezidir. 1419 tarihli bir vakfiyede, müderrislerine günlük maaş yirmi akçe, her ay bir müd buğday ve bir müd arpa verildiği kaydedilir(89).

Ebû Hâmidüddin Aksarayî Bursa'da ne yapıyordu? La'lî, Ebû Hâmidüddin Aksarayî'nin ne işle meşgul olduğunu şöyle nakledir: "Hazret-i Hâmidüddin, Burûse şehrine gelüb, bir mesken tedârük edüb, habbazlık (ekmekçilik) san'atun medar-ı meâş idinüb her ruz dakîk (un) alub, gicelerde

(86) La'lî, Melâmiyyenin An'ane, s.13.
(87) Bayramoğlu, Hacı Bayram, s.21.
(88) Vassâf, Sefine, s.254: La'lî, a.g.e., s.114.
(89) Bilge, Mustafa, İlk Osmanlı Medreseleri, s.117.

hamîr ve nân (ekmek) edüb, sabahlarda sûk ve bâzarda geştü güzâr ile, müminler, müminler, diyerek bey'iderdi (satardı). Her ruz, bu kâr-fîrûz ile şehr-i Burûse'de ricâlun lâ tülhîhim ticâratun velâ bey'un an zikrillah (Ticaret ve alışverişin Allah'ı anmaktan alıkoymadığı kişiler)[90] mûcib-i şerîfiyle tâat ve ibadete meşgûl eylediler. Amel-i dest-i mübârekleri olan nân-ı mânend-i cân, ehâlî-i Burûse meyânında mergûb ve mahbûb olmağle "Etmekci Koca" dimekle ma'rûf ve meşhûr oldılar"[91].

Medrese tahsili görmüş Ebû Hâmidüddin Aksarayî'nin, bu sosyal mevkiine göre bir işle meşgûl olmayıp, ekmekçilik gibi basit bir meslegi, geçim kaynağı seçmesi, onun, melâmet meşrebine sahip bir sufî olduğunu gösterir[92]. Bu meşreb, ileride, talebesi Hacı Bayram Velî'ye de yansımıştır.

Ebû Hâmidüddin Aksarayî'nin fırını ve ikâmet ettiği yer, Bursa'da Molla Fenarî Mahallesinde olup, hâlen ziyâret olunmaktadır. Elimizdeki bilgilere göre, Ebû Hâmid'in ekmek satışı yaptığı yer, Ulu Cami'nin karşısındaki Sahaflar Çarşısının içidir[93]. Çarşı, günümüzde, ticârî bir merkez olarak varlığını devam ettirmektedir.

Hacı Bayram Velî, şeyhi Ebu Hâmid ile Bursa'da, yakın ilişkisini sürdürmektedir. Ancak bu ilişki, Ebû Hâmid'in kendisini halktan gizleme çabaları ile yanyana gelince, sohbâ hangi şekle bürünmüştü?

Hacı Bayram Velî'nin, şeyhi Ebû Hâmid ile şehrin önemli sufîlerinden Emir Sultan'ı tanıdıklarını görüyoruz. Bu tanışıklık, Ulu Cami'nin açılış töreninde, Emir Sultan, ilk Cuma Namazını kıldırma görevinin Ebû Hâmid'e verilmesine sebep olmuştur. Yine bu tanışıklık sebebiyle Hacı

---

(90) Nûr (18), 37.

(91) La'lî, Melâmiyye'nin An'ane, ss. 12-13.

(92) Vassâf, Sefîne, s.254.

(93) Aynı yer.

Bayram, sonraki yıllarda Emir Sultan'ı sık sık ziyâret etmiş, hattâ vasiyeti üzerine cenâzesini yıkayıp namazını kıldırmıştır(94).

c) Bursa'yı Terk ve Hacca Gidiş

Sultan Yıldırım Bâyezid, 1396'daki Niğbolu Zaferi'nden(95) sonra, Bursa'da Ulu Cami'nin yapılmasını emreder(96). Dört senede caminin inşası biter. 1400 senesi Mart ayında, Cuma namazı ile caminin hizmete sunulması söz konusu olur(97). Cuma hutbesi ve namazını edâ görevi, önce Emir Sultan'a verilmekle birlikle o, bunu kabul etmez. Gerekçesi de şudur: "kutb-ı zemân ve halife-i hakikat, habîb-i Rahmân, hâlâ şehr-i Burûse'de iken, bu fakiri öyle hidmete layık ve şâyan görmek, Hazret-i Sultan-ı Zaman'a münâsib değildir"(98). Yıldırım Bayezid, bu zatın kim olduğunu sorunca, "Etmekçi Koca nâmıyla ma'rûf-ı hâss u avamdır. Sâhib-i zeman ve kutb-ı dâire-i imkândır. İlm-i zâhirde dahî efdal ve â'lem-i mullâyândır"(99) cevâbıyla, Bursa'da yaşamakta olan Ebû Hâmidüddin Aksarayî'nin varlığından ve mânevî durumundan haberdâr olur. Ancak, şöhretten sürekli kaçan Ebû Hâmid, gönülsüz bir muvâfakâtla bu görevi üstlenir(100).

Şehir hükmündeki yerlerde Cuma namazının bir veya bir kaç büyük camide kılındığını(101) gözönünde bulundurursak, mutasavvıfımız Hacı Bayram Velî'nin de, bu Cuma cemâatinde hazır olduğu düşünülebilir.

---

(94) Risâle-i Menâkıb-ı Emir Sultan Aleyhirrahmetü ve'l-Gufran, İstanbul trz. İzzet Efendi Matbaası, s.95.

(95) Tekindağ, Şehâbeddin, "Niğbolu", İA.

(96) Aynî, Hacı Bayram, s.65.

(97) Bayramoğlu, Hacı Bayram, s.21.

(98) La'lî, Melamîyyenin An'ane, ss. 13-14.

(99) Aynı yer. "a'lem-i mullâyân: Mollaların en bilgini, demektir.

(100) Aynı yer.

(101) Damad Efendi, Mecmau'l-Enhur, İstanbul 1316, s.167.

Ebû Hâmid, Cuma günü, Fâtiha Suresi'ni, taşıdığı mânâya uygun olarak hutbe konusu seçer. Ancak hutbede, bu sureye çeşitli mânâlar verir, herkesi hayretler içinde bırakır(102).

Bu hutbe, devrin şeyhulislamı Molla Fenarî'yi de etkilemiş ve ona, kaynaklara geçen şu sözleri söyletmiştir: "Evvelki mânâ, bizim bildiğimiz, ikinci mânâ kimi bildiğimiz ve kimi nâ mâlûm ve bâkî (yani üçüncü mânâ) bilkülliyye fehmden hâricdir"(103).

Ebû Hâmidüddin Aksarayî'nin, bu hutbeden sonra camiyi aynı anda üç kapısından terketme kerâmetini göstermesi(104), halk arasındaki mânevî nüfûzunu iyice artırır. Ebû Hâmid, kaçtığı şöhretin ortasında kalmıştır. Çevresinde, her tabakadan insanlar belirir(105). Şöhreti iyice artan Ebû Hâmid, sonunda, bu durumdan huzursuz olur(106). Çok geçmeden, Ebû Hâmid Bursa'yı terkeder. Ayrılırken yanında Hacı Bayram Velî de vardır(107). Zira, Hacı Bayram, şeyhi Ebû Hâmid'den "her kande giderler ise, refîk ve şefîk ve yâr-ı sadîk olmayı" istirhâm etmiş(108) ve bu isteği de olumlu karşılık görmüştür.

Hacı Bayram Velî'nin, şeyhi Ebû Hâmid ile Bursa'yı terkedişi, şüphesiz Ulu Cami'nin açılışından az sonra, 1400 tarihinde olmalıdır.

Hacı Bayram Velî ile üç yıl boyunca yolculuk yapan Ebû Hâmidüddin Aksarayî(109), bu yolculukta önce Şâm'a,

---

(102) Burûsevî, Silsilenâme, s. 70; Vassâf, Sefîne, s. 254: La'lî. a.g.e. s. 15.

(103) Burûsevî, aynı yer.

(104) Vassâf, Sefîne, s.254.

(105) Burûsevî, Silsilenâme, s.70.

(106) La'lî, Melâmiyyenin An'ane, s. 15, Aynî, Hacı Bayram, s.66.

(107) Burusevî a.g.e., s.72; Bursalı Tahir, Hacı Bayram; s.4, Çoruh, Emir Sultan, s. 154; Vassâf, a.g.e., s. 255; Okhan, Mehmet Ali, Hacı Bayram Velî, Ankara 1950, s. 46; Hanîfîzâde, Tıbyan, v. 172a.

(108) La'lî, aynı yer.

(109) "Hacı Bayram Velî", TDEA, c. III., s. 445; Bursalı Tâhir , aynı yer.

sonra Medine ve Mekke'ye gitmiş ve hac vazifesini yapmıştır(110).

1402 senesinin 20 temmuzunda vukû bulan Ankara Savaşı(111) sırasında, her ikisinin Anadolu'da bulunmayışı, onları muhtemel bir esâret hayatından kurtarmıştır. Zira Timur, fethettigi topraklarda ne kadar âlim, san'atkâr, şâir, edîb varsa, hepsini Semerkand' gönderiyordu. Nitekim bu esirler arasında Emir Sultan'ı da görmekteyiz(112).

Sarı Abdullah Efendi'nin "üç sene geşt ü güzâr itdükden sonra, Aksaray kasabasına gelüb" şeklinde ifâde kullanışı, Ebû Hâmid'in izini kaybettirmek için çıktığı geziyi, lüzumundan fazla uzattığını izâh eder niteliktedir(113).

d) Aksaray'a Yerleşme ve Ebû Hâmid'in Vefâtı.

Ankara Savaşı'nın ilk sarsıntıları geçtikten az sonra, 1403 senesinde, Anadolu topraklarına dönen Ebû Hâmidüddin Aksarayî ve müridi Hacı Bayram Velî, Aksaray'a yerleşirler(114).

Hacı Bayram Velî, Ebû Hâmid vefât edinceye kadar, onun yanından ayrılmadı. Bu süre içinde pîri Ebû Hâmid, taşıdığı "emânet-i kübrâ"yı ve sırr-ı velâyeti ona teslim etti. Bir başka ifâde ile, ölümünden sonra yerine geçecek kişi, Hacı Bayram Velî olarak belli oldu(115). Ebû Hâmid'in, Yusuf Hakikî adlı bir oğlu olmasına rağmen, bu mânevî emânet ona değil, lâyık olana, yani Hacı Bayram Velî'ye verilmiştir(116).

---

(110) La'lî, aynı yer, Sarı Abdullah Efendi, Semerât, s. 234; Vassâf, aynı yer; Aynî, aynı yer: Bursalı Tâhir, aynı yer.

(111) Melzig, Herbert, XV. Asır Başında Dünya Mukadderâtını Tâyin Eden Türk Orduları, çev. C.Z. Şanbey, İstanbul 1941, s. 26.

(112) Bayramoğlu, Hacı Bayram, ss. 21-22.

(113) Sarı Abdullah Efendi, Semerât, s.234.

(114) La'lî, Melâmiyyenin An'ane, s. 15; Aynî, Hacı Bayram, s.67.

(115) Aynı yerler.

(116) Bayramoğlu, a.g.e., s.21.

"er-Risâle fi'z-Zikr" ve "Şerh-i Hadîs-i Erbaîn" adlı eserleri olan(117) Ebû Hâmid,20 Eylül 1412 tarihinde(118), kendi tâbiriyle "bu çilesi bol dünyadan"(119) ayrılmıştır. Mezarı, Aksaray ilimizde ziyâretgâhtır(120). Vassâf, ölümüne "Tâc-ı Arifîn: 815(1412)" tarihini düşürmüştür(121).

3. Hacı Bayram'ın Ankara'ya Dönüşü ve Bayramîliği yayışı.

Hacı Bayram Velî, intisâb tarihi olarak tahmin ettiğimiz 1393-4 senesinden itibaren 1412 senesine kadar, yaklaşık on sekiz sene, şeyhi Ebû Hamidüddin Aksarayî'ye hizmet edip, yanında mânevî terbiyeyi aldıktan sonra doğum yeri olan Ankara'ya döndü(122). İşte bu sırada mutasavvıfımız Hacı Bayram Velî'nin yaşı altmışı geçmiştir.

Bazı kısa seyâhatlar hariç, Hacı Bayram Velî, vefat edinceye kadar Ankara'da kaldı. Hacı Bayram, Aksaray'dan gelişinde yanına, mânevî eğitimlerini henüz tamamlamamış iki kişiyi aldı. Bunlardan biri, Ebû Hâmid'in büyük oğlu İzzeddin Yusuf Hakikî Çelebi, diğeri de Kızılca Bedreddin idi(123). Bu zâtlar, mânevî eğitimlerini Hacı Bayram Velî'nin yanında tamamlamışlardır(124).

Bu seyâhatları ve Ankara'dan ayrı kalış yıllarında, Hacı Bayram Velî'nin ailesini de beraberinde götürüp götürmediğini bilemiyoruz. Bu konuda, kaynaklarda açık bir malûmâta rastlıyamadık.

---

(117) Vassâf, Sefîne, s. 155.
(118) Bayramoğlu, a.g.e., s.22.
(119) Çoruh, Emir Sultan, s.154.
(120) Vassâf, Sefîne, s. 255.
(121) Aynı yer.
(122) Bursalı Tâhir, Hacı Bayram, s.4; Aynî, Hacı Bayram,s. 67.
(123) Bayramoğlu, Hacı Bayram, s.22.
(124) Aynı yer.

Şu hususu belirtmekte yarar vardır: Hacı Bayram Velî, Ankara'ya şeyh olarak döndüğünde, Anadolu'da siyasî karışıklıklar had safhadadır.

Timur istilâsı, Yıldırım Bâyezid'in vefâtı üzerine oğulları arasında iktidar kavgasının zuhuru; İstanbul'un fethedilememiş bir çıbanbaşı olarak hâlâ varlığını sürdürmesi; Şeyh Bedreddin olayı; Selçukluların tervîc ettiği kültür dili Farsçanın etkisini sürdürmeye devam edişi; Anadolunun bazı yerlerinde nüfûsun ağırlıklı biçimde Türkler lehine sağlanamamış oluşu; Ortaasya'dan gelen ve göçebe hayatına alışmış bulunan Türk boylarının yerleşik hayat tarzına adapte edilmesinin gecikmesi; yine, serbest hayat tarzına alışık göçebelerin kanun, nizâm ve disiplin altına alınma zorluğu; içtimâî-siyâsî karmaşa; İran'dan gelen şiî propagandalarının sünnî İslâm'a ciddî bir tehlike arzetmesi...İşte bütün bu saydığımız problemler, büyüme yolundaki Osmanlı Devleti'nin en önemli engelleridir.

İçtimaî, siyasî, iktisâdî ve harsî açıdan önemli bir kavşak noktasında, hassas dengelerin çok güçlü hissedildiği bir yerde, gerektiği anda Hacı Bayram Velî'nin birden tarih sahnesinde zuhur etmesi ve ileride de göreceğimiz gibi, devletten yana tavır koyması, üzerinde çok geniş düşünülüp yorum yapılması icâbeden bir husustur.

Anadolu'daki genel siyasî çalkantılar, ahlakî, iktisadî ve içtimaî bozuklukların artmasına sebep olmuştur. Bu konuda Hacı Bayram Velî'nin damadı ve onunla hemen aynı yaşta bulunan Eşrefoğlu Rumî, bu devre âit bozuklukları, şu şekilde tespit etmiştir:

a) Zaman bozuldu,
b) Dervişlerin hâlleri değişti,
c) Günah işleme ve nifâk çoğaldı,
d) Gerçek şeyh kalmadı,
e) Şeyhlere itibâr azaldı,

f) Yöneticiler zulmetmeye başladılar,

g) Hâkimler rüşvet yiyici oldular,

h) Hâkimler ilme uymaz oldular, ilmi kendi arzuları doğrultusunda yorumluyorlar,

ı) Müderrisler günaha daldılar,

i) Tefsir ve hadis medreselerde okunmaz oldu,

j) Din âlimleri azaldı,

k) Vâizler, mescidlerde va'z etmeyi, para toplama vasıtası edindiler,

l) Bey, zâbit ve âyân kapısında yüz bulmayan âlimler, şeyhlik yolunu tutup, bu vesile ile halkın elindeki mala göz dikmeye başladılar,

m) Bu gibi sahte şeyhler, bazı sufîlerin sözlerini ezberleyip meclislerde onları söylerler, kendilerini hal ehli gibi gösterip etraflarına mürid toplarlar, meclislerde sessiz oturup kafa sallarlar, gösteriş yaparak halkın arasında şöhret bulmaya ve dünyalık toplamaya çalışırlar(125).

Yine, Hacı Bayram Velî'nin halifesi Ahmet Bîcan, aynı konuyu şöyle tasvîr eder: "İşbu zamanda cehl ve taklîd çoğaldı. Bazısı hevâya meşgûl olmak üzere, ben müteşşeriyimdir (İslâm'a sıkı sıkı bağlıyımdır) deyü ve bâzısı gayre meşgul olmak ile, ben muhakkıkımdır deyü vardılar, şerîat ve hakîkat hüccetini terkedüb dini ve mezhebi temyiz eylemediler. 'Kad alime kullu ünâsin meşrabehüm' (Herkes kendi su içeceği yeri bildi)(126). Pes kendüler azdılar ve halkı dahı tarîk-ı Hak'dan azdırdılar ve tahayyulât ile Hak'dan mahrûm oldılar"(127).

Sultan II. Murad devrinde Bursa'nın genel durumu şöyle anlatılır. Kuruluş yıllarının hükûmet merkezi, her Osmanlı sultanı tarafından özenle imâr olunmuş süslü bir şehir görüntüsündeydi. Ulemâ, paşalar, beyler, asilzadeler, adını

(125) Rumî, Müzekki'n-Nüfûs, ss. 56-67.

(126) Bakara (2), 60.

(127) Ahmet Bîcan, Yazıcıoğlu, Envâru'l-Aşıkîn, s.5.

gizleyen velîler, şeyhler, dervişler, mollalar, zengin ticaret ve san'at erbâbı bu şehirde bir araya gelmişti. Bunun yanı sıra, sosyal ahlâk açısından Bursa'da istismar, yağcılık, rüşvet, ispiyonculuk, dalavere, yalan, iftirâ, adam kayırma, hemen her türlü edepsizlik iyice yaygınlaşmıştı. Hatta keyfî adam döğdürme, din kisvesi altında menfaat sağlama, yine Bursa'da görülüyordu(128).

Yıldırım Bayezid, 1390 senesinde Alacahisar'da (Niş) Sırp Prensesi Maria Olivera ile evlenmişti. Tarihî kayıtlara göre bu prenses, Yıldırım Bâyezid'i içki ve sefâhata alıştırmış ve balığın baştan kokması misali, sözkonusu bozulma, hiyerarşik biçimde alt tabakalara ve nihâyet halka kadar sirâyet etmişti(129).

Sosyal çözülmenin arttığı bu dönemde, Hacı Bayram Velî'nin müderrisliği bırakıp halkın arasına girmesi, tasavvuf kanalıyla yozlaşmaya dur demesi ve ahlâka dayalı bir taban oluşturma çabasına yönelmesi, asîl bir hareket tarzı olarak takdîr edilmelidir.

1412 yılında şeyhi Ebû Hâmidüddin Aksarayî'nin vefatı üzerine, Hacı Bayram, onun emânet ettiği mânevî mirası, doğum yeri Ankara'ya götürmüştür. Hacı Bayram burada, Halvetî ve Nakşbendî tasavvuf öğretilerini meczeden yeni bir tasavvufî ekol ile(130) Anadolu'nun mânevî ıslâhına başlar. Kurduğu ekol, kendi adına izâfeten Bayramiye diye anılır.

a) Zâviyesini Kurması

Ankara'ya dönen Hacı Bayram Velî, hemen mânevî terbiye görevine başlar. Ancak, her tarikatın kendine has mânevî terbiyeyi verebilmesi için, bir eğitim müessesesi olan zâviyeye ihtiyâcı vardır. İslam dünyasının her tarafında görülen bu müessese, ilk defa hicrî 150 senesinde vefât

---

(128) Çoruh, Emir Sultan, s.90.

(129) Aynı eser, ss. 125-126.

(130) Haririzâde, Tibyân, v.172b.

eden Ebû Hâşim el-Kûfî (veya es-Sufî) tarafından Remle'de (Şam yakınlarında) inşâ olunmuştur(131).

Mutasavvıfımız, zâviyesini Ankara Kalesi dışında, bugünkü Ulus civârında bir tepe üzerinde, eski hristiyan mâbedi Ogüst tapınağı bitişiğinde kurmuştur. Bu tapınağın, bir süre Akmedrese adı altında, bir eğitim müessesesi olarak kullanıldığını görüyoruz(132).

Bazı araştırmacılara göre, Hacı Bayram Velî, zâviyesini vefâtından iki yıl önce (1428)(133), veya dört yıl önce (1426) yaptırmıştır(134). Ancak biz, aşağıda zikredeceğimiz sebeplerle, bu iddiâya katılmıyoruz.

Hacı Bayram Velî'nin damadı Eşrefoğlu Rumî'nin intisâb tarihi 1420 yılı dolaylarında olup(135), bu zâviyede onbir yıl süre ile imâmlık yaptığını eserinde bizzat ifâde etmesi(136), ayrıca caminin altındaki üç çile hücresinden birinin ona âidiyeti ile birlikte, varlığını hâlâ sürdürmesi(137), bize, zâviyenin yapılış tarihinin, Hacı Bayram Velî'nin Ankara'ya dönüşünden sonraki 1412 ile 1420 arasında olduğunu göstermektedir. Biz, bu iki tarihin arasını ortalama olarak alıyor ve inşâ tarihini 1416 şeklinde kabul ediyoruz.

---

(131) Camî, Abdurrahmân, Nefehât Tercümesi, İstanbul 1980, s. 86.

(132) Öney, Gönül, Ankara'da Türk Devri Yapıları, Ankara 1971, ss.66-69.

(133) Öztürk, Nazif, "Vakıfları Çerçevesinde Hacı Bayram Zâviyesinde Sosyal ve Kültürel Hayat", IV. Vakıf Haftası münâsebetiyle tertib edilen "Türk Vakıf Medeniyeti Çerçevesinde Hacı Bayram Velî ve Dönemi Semineri'nde sunulan tebliğ, Ankara 1987, (2-3 Aralık 1986), ss. 173-174; Tuncer, Mehmet, "Hacı Bayram Çevre Düzenlemesi", a.g.s., s. 25; Öney, Gönül, Ankara'da Türk Devri Yapıları, ss.66-69.

(134) Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1983, c.I., s.364.

(135) Çoruh, Emir Sultan, ss. 189-190.

(136) Rumî, Eşrefoğlu, Müzekki'n-Nüfus s. 597; Rumî, Divân, ss.16 vd.

(137) Bursalı Tâhir, Hacı Bayram, s.6.

İlk şekliyle bu müessese, cami-zâviye olarak bir fonksiyon icrâ etmiştir. Eşrefoğlu'nun "onbir yıl imâmlık yaptım"(138) sözünden, bu neticeyi çıkarmış bulunuyoruz.

Zâviye üç kere tâmir görerek günümüze kadar gelmiş, 1925 senesinde tekkelerin kapatılmasına dâir kanunun çıkmasından sonra, sadece "cami" fonksiyonunu icrâ eder hale gelmiştir(139).

Hacı Bayram Camiinin geçirdiği onarım safhaları, kronolojik olarak şöyledir.

Birinci tâmir; 1126h./1711-2m. tarihinde yapılmıştır. Cami harap olunca esâslı bir onarımdan geçirilmiş ve giriş kapısı üzerinde, eskiden mevcut olan şu şiirle, onarıma tarih düşürülmüştür.

Mürşid-i râh-ı hakîkat menba-ı cûd ü sehâ
Şeyh Muhammed Baba nesl-i Hâcı Bayram Velî

Cami-i ceddin tâmir itdi bâ avn-i Hudâ
Ola yâ Rab dergehir çâkirlerinin ekremi

Göricek itmâmını Râzî didi tarihini
Câmi-i rahmet-meâb Hacı Bayram Velî (1126).(140).

Bu şiir, tâmir işinin Hacı Bayram Velî'nin neslinden Muhammed Baba adlı bir kişi tarafından yapıldığını göstermektedir. Ayrıca, bu tamirden, "binânın Hazret-i Pîr (yani Hacı Bayram Velî) zamanından kaldığı da istidlâl olunabilir"(141).

İkinci tâmir; III. Mustafa (1757-1774) zamanında yapılmıştır(142).

---

(138) Rumî, Eşrefoğlu, aynı yerler.

(139) Kara, Tekkeler, ss.327-328.

(140) Vassâf, Sefîne, s.261.

(141) Aynı yer.

(142) Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler I., Ankara 1983 (Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, ilâveli ikinci baskı); s.364.

Üçüncü tâmirin ise, 1940 senesinde Vakıflar Genel Müdürlüğü'nce gerçekleştirildiğini görüyoruz.

Caminin Kuzeyden aşağıya olan giriş yerinde, zeminin altında kalan bölümde, üç küçük çile odası bulunmaktadır. Bu çile odaları Hacı Bayram Velî, Eşrefoğlu Rumî ve Akşemseddin'e âittir(143). Ancak Vassâf'a göre, Akşemseddin, Eşrefoğlu Rumî ve Yazıcızâde Muhammed Efendi'ye âit bulunmaktadır(144). Bize göre, ilk iddiâ daha doğrudur. Zira ilk iddiâda, zâviyenin kurucusu Hacı Bayram Velî'nin de bir çile odası sahibi olduğu görülüyor. Zâviye ve tarikat liderinin bir çile odasına sahip oluşu, bizce mantıken, daha tutarlıdır.

b) Tarikatını Yayması

Hacı Bayram Velî, bir medrese mensûbu olarak, ilmî kariyeri ile, sünnî geleneğin hâkim bulunduğu Anadolu Türk muhîtinde güven telkîn etmektedir. Kanaatimizce onun bu yönü, tarikatının hızlı yayılmasında rol oynayan önemli âmillerden biridir. Konu ile ilgili olarak bir monografi çalışması yapmış bulunan Gölpınarlı da, aynı görüştedir(145).

Sultan II.Murad'ın 1421'de tahta geçip, kısa bir süre sonra, Hacı Bayram Velî'yi Edirne'deki sarayına soruşturma maksadıyla dâveti, o dönemde Hacı Bayram'ın mürid sayısının dikkati celbedecek derecede arttığını gösterir(146).

Yine Edirne'ye çağırılma olayı, 1412 de kendi tasavvuf ekolünü yaymaya başlayan Hacı Bayram Velî'nin insanları kendine çekme ve etkileme gücünü ortaya çıkarır. Ancak burada şu hususa işâret etmekte fayda görüyoruz. Hacı Bayram Velî'nin tesis ettiği Bayramîlik, Osmanlı Devlet

(143) Bursalı Tâhir, Hacı Bayram, s.6.

(144) Vassâf, Sefîne, s.262.

(145) Gölpınarlı, Abdülbaki, Melâmîlik ve Melâmîler, s.34.

(146) Menage, V.L., "Hadjdji Bayram Wali", EI.

yönetiminin dikkatini çekecek derecede güce, veya daha doğru bir deyişle, yaygınlaşma imkânına kavuşması, 1418 senesinden sonra olmuştur. 1421 senesinde tahta geçen Sultan II. Murad'ın,(147) onun durumunu yakından öğrenebilmek üzere,idâre merkezine çağırma mecburiyetini hissetmesi, bu iddiamızı kuvvetlendirir niteliktedir.

Hacı Bayram Velî, tarikatını nerelere kadar yayabilmiştir? Bu sorunun cevâbını, Hacı Bayram Velî'nin yetiştirdiği halifelerin doğum yerleri ve tarikatı yaymak üzere bulundukları bölgeleri tespit ederek vermek istiyoruz. Şimdi, Hacı Bayram Velî'nin halifeleri yolu ile etkin olduğu coğrafyayı görelim:

a) Şeyh Baba Nahhâsî-i Ankaravî: Ankaralı, mezarı Kalecik'tedir.
b) Şeyh Bedreddin-i Ahmer: Mezarı İstanbuldadır.
c) Şeyh Muslihiddin Halife: Darende (Malatya'da) veya Lârende (Karaman) 'de.
d) Bıçakçı Ömer Dede : Bursa.
e) Şeyh Selâhaddin Bolevî : Bolu.
f) Şeyh Lütfullah : Balıkesir.
g) Akbıyık Meczûb : Bursa.
h) Şeyh İnce Bedreddin : Dervişleri Bursa ve Lârende'de çoktur.
ı) Yazıcıoğlu Ahmed Bîcân : Gelibolu.
i) Yazıcıoğlu Muhammed Bîcân : Gelibolu.
j) Mevlânâ Şeyhî : Germiyân (Kütahya).
k) Akşemseddin : Göynük, bir ara Çorum.
l) Molla Zeyrek : Vefâtı İstanbul.
m) Eşrefoğlu Rumî : İznik.
n) Şeyh Yûsuf Aksarayî : Aksaray.
o) Ahmed Baba bin Hacı Bayram : Ankara.

---

(147) İnalcık, Halil, "Murad II.", İA, c.VIII., ss. 588-589.

Onaltıyı bulan bu listede, Bayramîlik coğrafyasının aldığı durum şu şekildedir: Kalecik, Ankara, İstanbul civarı, Lârende (Karaman) veya Dârende, Bolu, Balıkesir, Bursa, Gelibolu, Kütahya, Göynük, İznik, Aksaray. Bu durumda Bayramîlik Doğuda Darende, Batıda Gelibolu, Kuzeyde Çorum, Güneyde Karaman'a kadar yayılmıştır. O dönemde Osmanlı Devleti'nin Anadolu toprakları, hemen hemen Bayramîlik yayılışı coğrafyasına tekâbül etmektedir.

Nakil araçlarının basitliği ve iletişim imkânlarının yeterince gelişmemiş olmasına rağmen, o dönem Anadolu'sunda kısa zamanda (1412-1430), gelişmenin bu seviyede sağlanmasına bakarak Hacı Bayram Velî'nin, Ortaçağdaki Anadolu insanınca kabul edildiğini söyleyebiliriz.

Bayramîliğin yayılması konusunda La'lî bir tez ileri sürer: Hacı Bayram Velî, hayatında başka bölgelere halife göndermemiştir[148]. kaynaklardan edindiğimiz bilgilere göre bu görüş yanlıştır. Hacı Bayram Velî, şeyh olduktan sonra, bazı yerlere bizzât gitmiş veya gitmediyse halifeler tâyin ederek tarikatını yaymıştır. Şimdi buna birkaç örnek verelim.

a) İsfendiyar Bey neslinden Lütfullah Efendi, Ankara'da tanışıp el aldığı Hacı Bayram Velî'ye Balıkesir'i anlatır, mübalağalı bir şekilde öğer. Bu övgü üzerine Hacı Bayram Velî, Lütfullah Efendi ile birlikte Balıkesir'e gider, orayı ziyâret eder ve Lütfullah Efendi'yi de, bu şehirde Bayramîlıği yaymak üzere halife olarak bırakır[148a].

b) Yine ileride geniş olarak ele alacağımız gibi, Akbıyık Meczûb, halife sıfatıyla Bursa'da görevli bulunuyordu[149].

c) Eşrefoğlu Rumî de, mânevî eğitimini tamamladıktan sonra, şeyhi Hacı Bayram Velî tarafından Bayramîliği yaymak üzere, İznik'e halife olarak gönderilmiştir[150].

---

(148) La'lî, Melâmiyyenin An'ane, s.17.

(148a) Mehmet Mecdî, Şakâyık, s.96; Yurd, Akşemseddin, s.XLII.

(149) Vassâf, Sefîne, s. 275.

(150) Eşrefoğlu, Divân, s.17.

d) Akşemseddin, halife olduktan sonra, Bayramîliği yaymak üzere, Beypazarı ve Çorum taraflarına görevli olarak gönderilmiştir(151).

Görüldüğü gibi, Hacı Bayram Velî, sağlığında, tarikatını yaymak üzere çeşitli bölgelere halifeler yollamıştır.

c) Edirne'ye Çağırılışı

Bayramîliğin, daha önce ifâde ettiğimiz hızlı yayılışı, devrin Osmanlı Devleti yöneticilerinin dikkatlerini çekmekte gecikmedi. 1420 senesini takibeden yıllarda Osmanlı Devleti siyâsî bünyesinde önemli değişikler vukubulmuştu. Sultan I. Mehmet kırküç yaşında iken 1421 senisinde vefât etmiş, yerine oğlu Sultan II.Murad geçmişti(152).

Kaynaklar, bazı kimselerin, Hacı Bayram Velî hakkında yanlış bilgi vermeleri üzerine, Sultan II. Murad'ın onu Edirneye çağırdığını belirtiyor ise de(153), bizce, bu olayın altında yatan nedenler, daha derindedir. Şimdi olayın perde arkasını görelim.

aa) 1402 Ankara Savaşı(154) sonrası Anadolu'da Türk birliği bozulmuş, 1419 yılına kadar bu birliğin sağlanması için pek çok mücâdeleler verilmişti(155). Sultan I. Mehmed'in, diğer kardeşleri arasından sıyrılıp idâreyi ele alması gerçekten çok zor olmuş ve bu mücâdele onyedi sene sürmüştü. Yönetim tehlike, hiyle, tuzak, isyan, ihânet vs. gibi konularda fevkalâde hassastı. Bu psikopolotik stres altında,

---

(151) Yurd, a.g.e., ss. L, LI.

(152) er-Reşîdî, Sâlim, Muhammed el-Fâtih, Beyrut 1969, s.37.

(153) Banarlı, RTEA, fas. 7, İstanbul 1983, s.504; "Hacı Bayram Velî" TDEA, İstanbul 1979, c.III., s.445.

(154) Yınanç , Mükrimin Halil, "Bâyezid I.,", İA.

(155) el-Mehâmî, Muhammed Ferid Bey, Târihu'd-Devleti'l-Aliyyeti'l-Osmâniyye, Beyrut 1977, s.54. Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, "Mehmed I", İA.

yönetim kademesi, en ufak hareketten şüphe edecek derecede ihtiyâta başvurur hale gelmişti. Dolayısı ile, ülkenin Doğu sınırında Ankara dolaylarında hızla yayılan Bayramîlik hareketi, yönetimin derhal dikkatini çekmiştir.

bb) Tezimizin önceki bölümünde değindiğimiz gibi, Şeyh Bedreddin İsyanı, yönetimin başına bir hayli gâileler açmış, Rumeli ve Batı Anadolu'da huzursuzluklara sebep olmuştu. Mısır'daki tahsil yıllarında tasavvufî disiplinlerden birine bağlanan, bir ara kadıaskerlik gibi önemli bir mevkide görev yapan Şeyh Bedreddin'in müridleri, Börklüce Mustafa ve Torlak Hû Kemâl ile başlattığı kıyâm hareketi(156), tasavvufun, toplumu harekete geçirebilen gücünü de ortaya koymuş oluyordu. Şeyh Bedreddin'in 1420'de Serez'de idam edilişi ile Sultan II.Murad'ın 1421'de tahta geçişi arasındaki bir senelik kısa zaman sebebiyle, bu olay henüz hâtıralardan silinmemişti. Zihinlerde canlılığını koruyan bu hareket, yönetim çevresinin dikkatini, siyasî temayüllü tasavvufa çevirmiştir.

Görüşleri sünnî inanca aykırı görülüp, Haleb'de 1418 tarihinde idam edilerek öldürülen Nesimi(157), Osmanlı Devlet yöneticilerini tasavvuf konusunda hassas olmaya sevkeden bir başka örnektir.

cc) Sultan II.Murad, devlet yönetimine onyedi yaşında geçmiştir. Onun yönetim mekanizmasındaki tecrübesizliği, kulağına gelen her türden istihbarâta inanıvermesini kolaylaştırmıştır. Nitekim kaynaklardaki malûmâta göre, Hacı Bayram Velî'yi ihbar eden, hattâ Edirne'de onu zehirlemeye yeltenen kişi, II.Murad'ın vezirlerinden biridir(158) ve Sultan bu vezirin ihbârına, tahkîk etmeden inanıvermiştir.

---

(156) Yaltkaya, M.Şerefeddin, "Bedreddin Simavî", İA.

(157) Kürkçüoğlu, Kemal Edip, Seyyid Nesimî Divânından Seçmeler, İstanbul 1973, s.XX.

(158) Bayramoğlu, Hacı Bayram, s.26.

dd) Bayramîliğin, Ankara gibi merkezden uzak bir bölgede hızla yayılışı,ve mâhiyetinin tam olarak tespit edilemeyişi, yönetimi harekete geçirmiştir. Zira, kaynaklar, Hacı Bayram Velî'nin Edirne'ye gidene kadar, şahsiyetinin ve tarikatının bilinmediğini kaydeder[159].

Hacı Bayram Velî'nin Edirne'ye celbedilme sebepleri üzerinde durmuş bulunuyoruz. Ancak, bununla ilgili olarak karşımıza çıkan önemli problemlerden biri de, onun bu yolculuğu yapış tarihidir. Kaynakların hiç birisinde, bu konuda kesin bir tarih bulamadık. Bununla birlikte, konuyla ilgili derlediğimiz bölük pörçük bilgileri, mantıkî bir sıralamaya koyunca, bu tarihin ne olduğunu, kesine yakın biçimde tespit etmiş bulunuyoruz.

1.Sultan II.Murad, 25 Haziran 1421 tarihinde iktidara geçmiştir. Yani her şeyden önce, II. Murad-Hacı Bayram Velî buluşması bu tarihten sonradır.

2. II. Murad tahta çıkınca, Germiyanoğlu ve Karamanoğlu beylikleri Mustafa Çelebi tarafını tutarlar. Bunun üzerine 1422'nin kış mevsiminde (Aralık ayı) Sultan II. Murad kardeşinin üzerine yürür. Bu sefer, kardeşinin yakalanıp idâm edildiğini 20 Şubat 1423 tarihine kadar sürer[160]. Vassâf, bu sefer sırasında, Sultan II.Murad'ın, Ankara'da bulunan Hacı Bayram Velî'ye vezirlik teklif ettiğini ancak olumsuz karşılık aldığını kaydeder[161]. Yani II.Murad 1422 sonunda Hacı Bayram Velî'yi, kendisine vezirlik gibi önemli bir görevi teklif edip verecek kadar yakından tanımaktadır. Bu durumda, 1422 Aralığından önce II.Murad ile Hacı Bayram Velî arasında buluşma olayının vukû bulduğunu söyleyebiliriz.

---

(159) Bursalı Tâhir, Hacı Bayram, s.4; Ülken, Türk Tefekkürü, II., 269.

(160) İnancık, Halil "Murad II", İA.

(161) Vassâf, Sefîne, ss.256-257.

3. Hacı Bayram Velî'yi Edirne'ye götürmek üzere Ankara'ya görevli olarak gelen çavuş, onu hasad zamanı tarlada çalışırken bulmuştur(161a). Yaptığımız incelemeye göre, Ankara civârında ekin hasadı, Temmuz ayında yapılmaktadır. Bu durumda Hacı Bayram Velî, ya 1421, ya da 1422 Temmuz ayında Edirne'ye gitmiş olabilir.

Kaynaklardan edindiğimiz bilgilere göre, Sultan II.-Murad 1422 senesinin yaz mevsiminde, İstanbul'u elli günlük bir süre ile kuşatma altında bulundurmuş ve son saldırıyı 22 Ağustos'ta gerçekleştirmiştir(161b). Demek oluyor ki, 1422 senesinin Temmuz ayında Sultan II. Murad, Hacı Bayram Velî ile Edirne'de buluşamıyacak kadar meşgûldür. Bu takdirde, geriye 1421 senesi kalıyor ki, Sultan II. Murad'ın bu senenin Temmuz ayında, Hacı Bayram Velî ile buluşması için yeteri kadar zamanı bulunmaktadır. Netice olarak, bizce bu tarih,1421 Temmuzudur.

Hacı Bayram Velî, Edirne'den görevli olarak gönderilen çavuşla birlikte yola çıkar. Yanında Akşemseddin de vardır(162).

Yolculuk sırasında, Gelibolu'da, Yazıcıoğlu Ahmed Bîcân ve kardeşi Yazıcıoğlu Muhammet(163), Hacı Bayram Velî'ye bağlanırlar(164).

Hacı Bayram Velî, Edirne'ye ulaşır, Sultan II. Murad ile görüşür, sohbet yapar. Mutasavvıfımızın mânevî olgunluğu, Sultan II. Murad'ın dikkatini çeker, saygısını kazanmaya vesile olur(165).

(161a) Bayramoğlu, Hacı Bayram, I, 25; Karadeniz, Hacı Bayram, s.21.
(161b) İnalcık, "Murad II.", İA.
(162) Aynî, Hacı Bayram, s. 79.
(163) Ülken, Tefekkür Tarihi, c.II., s. 269, Dipnot:2.
(164) Ahmed Rif'ât, Lûgât, c.VII., ss.191-192.
(165) Banarlı, N.Sami, RTEA, fas.: 7., s.504.

Rivâyetlere göre, bu durumu çekemeyen ve daha önce Hacı Bayram Velî'yi ihbar eden, adını tesbit edemediğimiz bir vezir intikam almak ister. Bunun için Hacı Bayram Velî'ye, içinde şiddetli zehir bulunan bir şerbet ikrâm eder. Mutasavvıfımız da "biz içelüm, mazarratı başkasına olsun" diyerek bu şerbeti içer, kıskanç vezir derhal ölür(166). Ancak, bu rivayetin ne derece sahih olduğunu tesbit etme imkanından mahrumuz. Bununla birlikte, olayın sebep-sonuç ilişkisi açısından, Hacı Bayram Velî'nin faâliyetlerini, Sultan II. Murad'a olumsuz olarak rapor eden, üst seviyede bir saray görevlisinin varlığını kabul ediyoruz.

Bu hadiseden çıkarabileceğimiz en tutarlı yorum, bizce şu olmalıdır : Sultan II.Murad'ın çok kısa zaman içerisinde sevgi ve saygısını kazandığını gözönünde tutarsak, Hacı Bayram Velî'nin devlet menfaatlerine ters düşmeyen, hürmete şâyân, sünnî, İslam'ı iyi yaşıyan gerçek bir velî olduğunu anlarız.

Sultan II.Murad, Hacı Bayram Velî'ye sevgi ve saygıda o kadar ileri gitmiştir ki, zamanla onun adına vakıflar, zâviyeler ve mahalleler kurarak ona iltifatta bulunmuştur(167).

Bazı kaynaklar, Sultan II.Murad'ın Hacı Bayram Velîye bağlandığını kaydediyorsa da(168), elimizde müşahhas bir belge bulunmayışı ve devletin yoğun işleri arasında, uzleti gerektiren bir hayatın yaşanma imkanının muhâl oluşu sebebiyle, biz bu iddiayı reddediyoruz.

Hacı Bayram Velî, Edirne'de Sabunî Mahallesi'ndeki Velî Dede Dergâhı'nda misâfir kalır, hattâ bir de erbaîn çıkarır(169). Sultan II. Murad'la sık sık sohbet eden Hacı Bay-

---

(166) Sarı Abdullah, Semerât, s.237; Rifat Efendi, Lügât, c.III., s.76.

(167) Bayramoğlu, Hacı Bayram, s.27.

(168) Menâkıb-i Hacı Bayram Sultan Bâ Sultan Murad Gazi Rahmetullahi Aleyh, Süleymaniye,bu belge, tarihî açıdan bazı bâriz hatâları ihtivâ etmesi münasebetiyle, mevsûk değildir.

(169) Bayramoğlu, Hacı Bayram, s.26, dipnot:37.

ram, ayrıca, topluma faydalı olmak üzere, Eski Cami'de va'z ile halkı irşâd edici birliği sağlayıcı konuşmalar da yapar(170).

Kırk günlük erbaînin üzerine, Hacı Bayram Velî'nin Sultan II.Murad ile yaptığı sohbetler ve Eski Cami'deki vaazları eklenirse, Edirne'de kalış süresi iki ay olarak hesap edilebilir.

Edirne ziyâreti sırasında, devrin sadrazamlarından Mahmûd Paşa, Hacı Bayram Velî'ye intisâb eder(171). Sultan'ın da Hacı Bayram Velî'ye sevgi ve saygı ile yaklaşması, mutasavvıfımızın siyâsî planda da irşâtçı bir rol oynadığını çağrıştırmaktadır.

d) Müridlerini İmtihan Etmesi

Hacı Bayram Velî geldiği yoldan, yani Gelibolu üzerinden geri döner(172). Gelibolu'da Ahmet ve Muhammet kardeşlerle görüşür(173).

Hacı Bayram Velî'nin Ankara'ya dönüşü ile birlikte, dikkat çeken bir olay vukû bulur. Sultan II. Murad, Hacı Bayram Velî'nin müridlerine vergiden muâfiyet imtiyâzı vermiştir. Bu durum karşısında vergiden kurtulmak isteyen herkes, Hacı Bayram Velî'nin etrafına toplanıp ona mürid olmaya başlar. Sonunda öyle olur ki, devletin vergi memurları, Ankara ve civarından vergi toplayamaz hâle gelir. Ortada açıkça bir sûistimal, hatta istismâr sözkonusudur. Yönetim bu duruma engel olmak için, "ekser-i nâs, suretlerini cenâb-ı şerîfinizin dervîşânı ziyyine (kılığına) münselik itmişlerdir. Ne mikdar dervîşanınız var ise, i'lâm buyurasız ki âna göre amel oluna"(174) meâlinde bir mektubu, Hacı Bayram Velî'ye gönderir.

---

(170) Aynı eser, s.26.

(171) İz, Mahir, Tasavvuf, İstanbul 1969, s.172; Aynî, a.g.e. s.66.

(172) Aynî, Hacı Bayram s.79.

(173) Aynı yer; Okhan, Hacı Bayram, s.49.

(174) Sarı Abdullah, Semerât, s.239.

Hacı Bayram Velî, bu mektup üzerine sahte ve gerçek müridleri ayırdetmek için dellâllara "bizden bey'at eyleyen fukâraya ziyâfetimiz vardır"(175) diye ilânlar yaptırır. Kendisi Kanlıgöl mevkiinde, yüksek bir yerde çadır kurdurur. Bağlı dervişleri gelir, çadırın etrafında toplanırlar. Hacı Bayram Velî, elinde büyük bir bıçakla çadırın önüne çıkıp "dervişler! Bana irâdet getürenleri, bugün, fî sebilillah kurban eylesem gerekdir"(176) şeklinde bir konuşma yapar. Dervişleri şaşkınlık içinde kalır. Mutasavvıfımızın bu davetini, daha açık bir ifâde ile, imtihânını, biri kadın diğeri erkek iki mürid kabul eder. Bu iki derviş çadıra girdikten sonra, Hacı Bayram Velî, daha önceden hazırladığı bir koçu kurban eder. Kesilen hayvanın kanı çadırdan dışarı akınca, dışarıda bulunan müridler, korkudan hemen orayı terkeder. Çadırın etrafında kimse kalmaz. İşte bu olaydan sonra Hacı Bayram Velî, Sultan II.Murad'a mektup yazarak "halâ bir buçuk dervişim vardır, gayri yokdur" diye durumu arzeder(177).

Günümüzde de olmak üzere, tasavvuf tarihi boyunca, tasavvufu, dünyevî menfaat elde etmeye vasıta kılmak, sık görülen bir hususdur. Hacı Bayram Velî'nin gerçekten firaset sahibi muktedir bir şeyh oluşu, kendi tarikatına sızmış art niyetli kişilerin çoğalmasına engel teşkil etmiştir.

e) Hacı Bayram'ın Ankara'daki Faaliyetleri

Hacı Bayram Velî, Ankara'da şeyh olarak faaliyet gösterirken, acaba neler yapıyordu? Günlük hayatı nasıl geçiyordu? Şimdi, bu konuyu ele alalım.

Hacı Bayram Velî'nin uygulamadaki en önemli âdeti, müridlerini el emeği ile geçinmeye teşvîk etmesidir(178).

---

(175) Aynı eser, ss.239-240.

(176) Sarı Abdullah, Semerât, ss.239-240.

(177) Aynı yer.

(178) Vassâf, Sefine, s.257,265; Aynî, Hacı Bayram, s.80; Ülken, Tefekkür Tarihi, c.II., s.268; Harîrîzâde, Tıbyan v.173a; Menage, V.L., Hadjdji Bayram Wali, EI; Sâmî, Kâmûs, c.II., s.1306.

Asalak yaşayıp başkasının yardımıyla geçinmek yerine, alın terinin rızık kazanmada önemli bir fazilet olduğunu müridlerine aşılayan Hacı Bayram Velî'nin bu tavrı, gerçekten takdîre şâyandır. Yine Hacı Bayram Velî'nin Anadolu'nun ortasındaki halkı, yerleşik hayat tarzına yönlendirmesi, o zamanki Osmanlı Devleti'nin iç siyâsetine uygunluk arzeden bir davranıştır. Büyük devlet olma arefesindeki Osmanlı Devleti için, bunun içtimâî, iktisâdî ve siyâsî açıdan ifâde ettiği mânâyı Mehmet Ali Aynî, çok güzel bir şekilde dile getirmiştir : "Ey koca Türk evliyâsı! Sana rahmet olsun. Medeniyet sahasında teâlî ve terakkî içün bize, fâidesi meşrû, semeresi emin, tabiat-ı memleketin şerâit-i umumiyyesine muvâfık nasıl feyyâz bir yol göstermişsin"(179).

Yine, mutasavvıfımız Hacı Bayram Velî'nin, imece usûlü mahsûl hasat ettirip, yaşlılığına rağmen, kendisinin de müridleriyle birlikte bizzât çalışması(180), İslâm ahlâkı, terbiyesi ve eğitim psikolojisi açısından fevkalâde önemi hâizdir.

Hacı Bayram Velî'nin muâsırı Emir Sultan'ın da el emeğine rağbet edip, padişâh damadı olmasına rağmen, kolay ve bol kazanç vesîlesi devlet mansıbları yerine, bazı zengin çocuklarına ders verip, onlardan aldığı ücretle geçimini temin cihetine gitmesi, kaynaklarda zikrolunur(181). El emeğine önem veren Hacı Bayram Velî ile Emir Sultan'ın sık sık birbirlerini ziyâret etmeleri(182), yakın münâsebette bulunmaları, o dönemdeki tasavvuf temsilcilerinin, tembellikten uzak bir şekilde topluma hizmet verdiklerini gösterir. Ayrıca birbirleriyle yakın münâsebette bulunmaları, devlet ve toplum lehine güçlü bir tesanüdün ifâdesidir.

---

(179) Aynî, Hacı Bayram ,s.80.

(180) Vassâf, Sefîne ss.257,265; La'lî, Melâmiyyenin An'ane, s.18; Kabaklı, Ahmet, Türk Edebiyatı, İstanbul 1978, c.II., s.228.

(181) Çoruh, Emir Sultan, ss.143-144.

(182) Risâle-i Menâkıb-ı Emir Sultan, s.95.

1423 yılının ilk aylarında, II.Murad, kardeşi Mustafa'yı öldürtmekle, onu sultan olarak tanımış bulunan Germiyanoğullarına ve Karamonoğullarına kesin cevâbı vermiş oldu(183). II.Murad'ın kardeşini idam ettirmesiyle sonuçlanan bu harekâta, Germiyan Seferi denir. İşte bu sefer sırasında, II.Murad'ın Hacı Bayram Velî ile görüşüp kendisine vezirlik teklif ettiği, ancak Hacı Bayram Velî'nin bunu reddettiği rivâyet edilir(184). Sultanın kendisine bu denli yakınlık göstermesi, daha önce de ifâde ettiğimiz gibi, bir takım vakıflar tesis edip vergiden muâf tutması, Hacı Bayram Velî'nin ülkenin Doğu sınırında dinî, içtimâî ve iktisâdî açıdan bir istikrâr unsuru olarak benimsenmesi sebebiyledir.

Hacı Bayram Velî, ziraatçiliğin yanısıra, Ankara'nın zenginlerinden para ve mal toplayıp fakirlere dağıtıyordu. "... Ağniyâdan topladığı sadakaları, erbâb-ı fakr ü ihtiyâca tevzi etmeği itiyâd itmiş"(185) idi. Kaynaklara göre, bu sadaka ve zekât toplama işini hem kendi, hem de dervişleri yapardı. Gâye, dervişlerin kibrini, enâniyetini, nefsâniyeti kırıp terbiye etmekle birlikte, fakir ve ihtiyâç sâhibi kimselerin sıkıntısını gidermek idi(186).

Elimizdeki en eski kaynaklardan biri durumunda olan Şakâyık'ın ifâdesine göre, Ankara zenginlerinden sadaka, zekât toplamak üzere davullu, nakkâreli(187) ve bayraklı alaylar düzenlenirdi(188).

---

(183) İnalcık, "Murad II.", İA ; Uzunçarşılı, İsmail Hakkı," Germiyan-oğulları", İA.

(184) Vassâf, Sefîne, ss.256-257.

(185) La'lî, Melâmiyyenin An'ane, s.18; Vassâf, a.g.e., s.257.

(186) Enisî, Emir Hüseyin, Menâkıb-ı Akşemseddin, Süleymaniye ktb., Hacı Murad, no: 4666, v3b.

(187) Nakkare: Vurma sazlardan olup, basık iki dümbelekten ibarettir. Zurna refâkatinde elle veya iki değnekle çalınır. (Öztuna, Yılmaz, "Nakkare", TA).

(188) Taşköprüzâde, Şakâyıku'n-Nu'mâniyye, ss.240-241.

Hacı Bayram Velî'nin bu şekilde yoksulları kollaması, Hz. Peygamber'in şu hadisine çok güzel bir örnek teşkil etmektedir: خير الناس من ينفع الناس "İnsanların en hayırlısı, insanlara fayda sağlayandır"(189).

Bazı kaynaklar, sadaka toplama işine Hacı Bayram'ın bizzât katıldığını kaydeder. Bu konu ile ilgili olarak La'lî'nin ifâdeleri şu şekildedir : "Ve şühûr-ı mübarekede, asaların ele alub ehl-i sûk ve bâzardan zekât devşirüb, fukarâsına tevzî ve taksîm iderlerdi. Bu tavr-ı melâmet ve fakr u zaruret ve kanâat ve takvâ ile ömr-i şerifleri güzerân eyledi"(190).

Hacı Bayram Velî'nin zâviyesinde, gelen geçen herkese çorba ikrâm edilmektedir. Çorbanın yapıldığı burçak ziraati âdeti, kendisinden sonra da devâm etmiştir. Konuya örnek olarak, Ankara'nın 1 numaralı Şer'iyye Sicili'nde şu kaydı görmekteyiz: "Ankara'nın 991 yılı hasad günü Recep ayının gurresi (ilk günü)nden başlamakla, Hacı Bayram evlâdından Halil Baba'ya aid burçak sekiz Ramazan'da biçildi"(191).

Önceleri müderris olan Akşemseddin, tasavvuf yoluna meyledince, müridleriyle birlikte çarşılarda halktan zekât toplayan Hacı Bayram Velî'yi, bu durumu sebebiyle beğenmez, bağlanmak üzere Haleb'e Zeynüddin Hâfî'ye gider(192). Ancak, mânevî bazı uyarılar sebebiyle, Halep'ten Ankara'ya gelip Hacı Bayram Velî'ye bağlanır(193). Bu olaydan anlıyoruz ki, Hacı Bayram Velî'yi bu davranışından dolayı kınayanlar da vardır.

---

(189) el-Aclûnî, Keşfu'l-Hafâ, Beyrut 1351, (3. baskı), c.I., s.393.

(190) La'lî, Melâmiyyenin An'ane, s.17; ayr.bkz.: Rifat Efendi, Lügât, c.III., s. 76, Sâmî, Şemseddin, Kâmusu'l-A'lâm, c.II., s.1429; Harîrîzâde, Tibyân, vv. 172b, 173a.

(191) Ongan, Halit, Ankara'nın 1 Numaralı Şer'iyye Sicili, 21 Rebiulâhir 991Evâhir-i Muharrem 992 (14 Mayıs 1583-12 Şubat 1584), Ankara 1985, s.19, vesika no: 150, örnek 33.

(192) Enisî, Menâkıb-ı Akşemseddin, vv.3b-4a.

(193) Aynı yer.

Hacı Bayram Velî'nin dinî nedenlerle yöneldiği bu içtimâî, iktisâdî faaliyet, günümüz batılı tarihçilerinin de dikkatini çekmiştir. Bunlardan Wittek'in, olayı değerlendirişi şu şekildedir : "Hacı Bayram, sosyal düzene temel teşkil eden şeriatı inkâr etmiyordu. Ama, ona saygı göstermekle birlikte, yoksullara karşı sevgi, şefkat gösterilmesini öğütlüyor, onlar için sosyal yardım sandığı kuruyordu. Öyle olunca da bu hareket, o devrin ihtiyâcını cevâplandıran ve hükûmetçe de kabule değer bulunmuş ve teşvik görmüş olan bir harekettir"(194).

Tasavvufî ahlâk açısından Hacı Bayram Velî'nin tâkip ettiği bu metod, onun nefis terbiyesi usûlünü göstermesi bakımından da çok mânidârdır. Bu hususa, ileride Hacı Bayram Velî'nin tasavvuf düşüncesini incelerken daha detaylı olarak temas edeceğiz. Şimdilik bu kadarla yetinmeyi uygun görüyoruz.

f) Edirne'ye Yaptığı Diğer Yolculuklar

Kaynaklardan, Hacı Bayram Velî'nin hayatında en az iki kere daha Edirne'ye gittiğini öğrenmekteyiz(195).

Kaynaklar, bu ikinci gidişin, II. Murad'ın yaptırdığı Uzunköprü'nün temel atma töreninde hazır bulunup, duâ yapma münâsebetiyle olduğunu, hattâ bu törene Emir Sultan'ın da iştirâk ettiğini kaydederler. Gidiş tarihi 1426 senesidir(196).

Bu törende, padişahla birlikte eniştesi Emir Sultan ve Hacı Bayram, köprüyle kasabanını mamûr olması için dua ederler(197). Bu olay, Hacı Bayram Velî'nin Sultan II. Mu-

---

(194) Bayramoğlu, Hacı Bayram, s.42.

(195) Balkaş, İsmail Hakkı, Tarihte Ergene ve Uzunköprü, Edirne 1958, ss.28-29; Çulpan, Cevdet, Türk Taş Köprüleri (Orta Çağdan Osmanlı Devri Sonuna Kadar), Ankara 1975, s.99; ayr. bkz: Bayramoğlu, Hacı Bayram, s.25.

(196) Aynı yerler.

(197) Aynı yerler.

rad ve Emir Sultan ile yakın ilişki içinde olduğunu gösteren bir başka delildir.

Hacı Bayram'ın üçüncü gidişi ise, vefâtından, yani 1430 senesinden az öncedir. Emir Sultan 1429 senesinin sonlarına doğru vefat etmiştir(198). Cenazesini de Hacı Bayram Velî kıldırmıştır(199). Bu olaydan üç veya dört ay sonra Hacı Bayram Velî'yi Edirne sarayında görüyoruz. Ancak bu üçüncü gelişin hangi sebeple olduğu bilinmemektedir.

Reisu'l-Küttâb Hüseyin Efendi, Bedâyiu'l-Vekâyi adlı tarihinde Fatih Sultan Mehmed'in 1430 senesinin ilk aylarında doğumunu şu şekilde naklediyor : "833 Recebinin yirmi yedinci günü ki, yevm-i sebt idi. Ravza-i Murad'da gül-i Muhammedî açıldı. Yani Ebu'l-Feth ve'l-Megâzî Sultan Mehmed Gazî vücûde gelmekle gülâb-i meserret saçıldı"(200). Bu durumda Fatih Sultan Mehmed'in doğum tarihi 1430 yılının Mart ayına tesâdüf etmektedir(201). Mutasavvıfımız Hacı Bayram Velî, 1429 yılının sonlarında, Emir Sultan'ın cenâze töreninde hazır bulunduktan sonra, muhtemelen Ankara'ya dönmemiş, Edirne'ye gitmiştir. Dolayısıyla Hacı Bayram Velî, yeni doğmuş kundak çocuğu Fatih Sultan Mehmed'i de sarayda görmüştür.

Nitekim, Risâle-i Beşir'de Hacı Bayram Velî'nin İstanbul'un fethi ile ilgili bir müjdesi, bu son Edirne ziyâretinde şöyle anlatılır: "...Esnâ-yı sohbetde, Aziz'den (yani Hacı Bayram'dan) İstanbul fethine himmet taleb buyurduklarında, Şeyh, sohbeti başka mevkie sarf buyurup güyâ padişahın kelâmını fehmedemediler suretini tuttuklarında, padişâhın tekrar ibrâm buyurduklarında, âhir nâçâr kalub Şehzâde Sultan II.Mehmed henüz taze idiler. Padişahın yanlarında cü-

(198) Çoruh, Emir Sultan, s.213.

(199) Risâle-i Menâkıb-ı Emir Sultan, s.95.

(200) Bayramoğlu, Hacı Bayram, s.29; ayr. bkz.: Hüseyin Efendi, Bedâyiu'l-Vekâyi, nşr.: Tveritinova,Moskova 1961, yp. A170a I/357 s.

(201) Unat, F. Reşit, Hicrî Tarihleri Milâdîye Çevirme, ss. 56-57.

lûs buyurmuşlar idi. Hazret-i Azîz keşf-i râz buyurub 'padişâhım, İstanbul sizlerin vaktinde, bizim duamız ile husûl-pezîr olmayub, işbu şehzâde-i cihân-bahtın vakit ve zamanında, şu kösenin duâsıyla feth olup ve bunların yüzünden husûl-pezîr olur' buyurdular. Köseden muradları Akşemsettin Hazretleri, ol vakitde yanlarında olup ve şeyhin karşısında ayak üzerinde dururlar idi"[202].

Konu ile ilgili bir başka yorum da, şu şekilde yapılmaktadır: Fatih Sultan Mehmed, İstanbul fethi sırasında, varlığını kuvvetle sürdüren çeşitli sünnî tarikatlar bulunmasına rağmen, fetihte sadece Bayramîlerin bulunmasını arzû etmiştir. Fâtih'in mânevî güç kaynağı olarak, Akşemseddin ve Akbıyık Meczûb'u yanında bulundurması[203], Hacı Bayram'ın bir zamanlar babasına verdiği fetih müjdesi ile ilgili keşfin, âdetâ, doğrulayıcısı gibi gözükmektedir. Daha önce de ifâde ettiğimiz gibi, Hacı Bayram Velî'nin bu mânevî işâreti diğer kaynaklarda da ittifak hâlinde zikrolunmaktadır[204].

Hacı Bayram Velî'nin bu keşfinin doğru olabileceği kanaatini bizde uyandırabilecek bir yorum da şu şekildedir: Sultan II. Murad 1451 senesinde vefat edene kadar Osmanlı Devletinin başında yönetici bulunmasına rağmen, İstanbul'u fetih teşebbüsüne ikinci bir defa girişmediğini görüyoruz. Halbuki yeni padişâh olduğu sırada, 1422 Haziranında elli gün süre ile İstanbul'u fetih için kuşatmış ve çok çaba safetmişti[205]. Bu kuşatmadan sonra II. Murad yirmi dokuz sene devlet yönetimiyle meşgul olmuş, fakat İstanbul'u bu süre içinde bir kere bile olsa fetih teşebbüsünde bulunmamıştır. Hacı Bayram Velî'nin 1430 senesinde, bu müjdeyi vermesinden sonra, Sultan II. Murad yirmi bir yıl saltanatta

---

(202) Bayramoğlu, Hacı Bayram, s.28; ayr. bkz.: Risâle-i Beşir (Topkapı Sarayı Müze Ktp. H. 1783 nolu Gevrekzâde yazısıyla olan nüsha), vv.16a-16b.

(203) Vicdanî, Tomâr-ı Turuk-ı Aliyyeden Bayramiyye, s.34.

(204) Sarı Abdullah, Semerât, ss.240-241; Yurd, Akşemseddin, s.LIII.

(205) İnalcık, "Murad II", İA.

kalmıştır -kısa bir süre hariç-. II. Murad, Hacı Bayram Velî'nin verdiği fetih müjdesinin kendi hayatı içinde tahakkuk etmeyeceğine inanan bir tavır içinde, İstanbul'u alma teşebbüsünde bulunmamıştır. Bu hususun da tarihî bir vakıa olduğunu düşünürsek, olayların mantıkî akışı, Hacı Bayram Velî'nin bu kerametini doğrular.

C. ESERLERİ

1. Şiirleri ve Açıklaması.

Hacı Bayram Velî Türkçe şiirler yazmış bir mutasavvıftır. Onun günümüze kadar intikâl edebilmiş şiirlerinin sayısı, dörttür. Taradığımız çeşitli kaynaklardan tesbit edebildiğimiz şiirler, üslûp olarak musiki kıvraklığındadır. Vassaf'ın Sefine'si, Abdülbaki Gölpınarlı'nın Melâmîlik ve Melâmîler'i, Aynî'nin Hacı Bayram Velî'si, Banarlı'nın Edebiyat Ansiklopedisi, Bayramoğlu'nun Hacı Bayram-ı Velî'si esas alınarak tesbit edilen bu şiirler şunlardır:

a) İLAHİ ZİKİR.

N'oldu bu gönlüm n'oldu bu gönlüm.
Derd ü gamınla(1) doldu bu gönlüm.

Yandı bu gönlüm yandı bu gönlüm.
Yanmada(2) dermân buldu bu gönlüm

Gerçi ki yandı, gerçeğe yandı.
Rengine aşkın cümle boyadı.

Kendide(3) buldu kendide(4) buldu.
Matlabını(5) hoş buldu bu gönlüm.

Elfakru fahrî elfakru fahrî
Demedi mi âlemlerin(6) fahri

Fakrını zikret fakrını zikret(7).
Mahvu(8) fenâda buldu bu gönlüm.

Sevdâ-yı(9) a'zam sevdâ-yı(10) a'zam
Bana k'olubdur(11) arş-ı mu'azzam

Mesken-i cânân mesken-i cânân
Olsa aceb mi şimdi bu gönlüm.

Bayramî imdi bayramî imdi.
Yâr ile bayram eyledi(12) şimdi.

Hamd ü senâlar(13) hamd ü senâlar(14).
Yâr ile bayram etti bu(15) gönlüm.

---

(1) gamıyla.
(2) derdine.
(3) kendüde.
(4) kendüde.
(5) maksûdunu.
(6) ol âlemler.
(7) Fahrini zikrin fahrini zikrin.
(8) fahri.
(9) ve 10. sevâd-ı.
(11) belki olubdur.
(12) Bayram edersin yâr ile.
(13) ve14 senâda.
(15) bayram idübdür yar ile.

b) İLAHİ TAKSİM

Çalabım bir şâr yaratmış İki cihân âresinde
Bakıcak dîdâr görünür Ol şârın kenâresinde

Nagihân ol şâra vardım Anı ben yapılur[1] gördüm
Ben dahi bile yapıldım Tâş u toprak âresinde

Şakirdleri tâş yonarlar Yonub üstâda sunarlar
Tanrının adın[2] anarlar Her bir tâşın pâresinde

Ol şârdan oklar atılur Gelür sîneme dokunur.
Aşıklar cânı satılur Ol şârın bazâresinde[3].

Şâr dedikleri gönüldür Ne âlimdir ne câhildür.
Aşıklar kanı sebildür Ol şârın kenâresinde[4].

Bu sözümü ârif[5] anlar Câhiller bilmeyüb tanlar
Hacı Bayram kendi banlar Ol şârın minâresinde.

---

(1) ol şârı yapılur gördüm (Aynî, Gölpınarlı).

(2) Çalabın ismin (Aynî, Gölpınarlı): Allah'ın adın (İ.H.Burûsevî).

(3) Ol şârdan oklar atılur Gelür ciğerlere batılur.
Arifler sözü satılur Ol şârın pâzâresinde
(Aynî, Gölpınar).

Şehirden oklar atılur Gelür cânları batılur.
Arifler cânı satılur O şârın pâzâresinde
(Burûsevî).

(4) Aşıklar cânı sebildür Erenlerin âresinde
(Burusevî).

Bu beyt, Abdülbaki Gölpınarlı ve M.Ali Aynî'de yoktur.

(5) Bu sözü ârifler anlar Câhiller bilmeyüb tanlar.
(Burûsevî, Aynî, Gölpınarlı).

Hacı Bayram'ın en çok şerhedilmiş şiiri budur. Şârihler şunlardır:

a) Akşemseddin'in (1389-1459) yaptığı şerh.
b) Şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi (1638-1703)'nin şerhi.
c) Abdülhay Üsküdarî-i Celvetî'nin (ö.1705) şerhi.
d) İsmail Hakkı Burûsevî'nin Silsilesi'ndeki şerhi,
e) Bursalı Mehmed Sahafî (veya Suhufî)-ö1733-'nin şerhi,
f) Seyyid Muhammed Nûr (1813-1883)'un şerh.

Bu şerhlerden bazısını çalışmamıza derc edeceğiz.

c) İLAHİ SAVT

Hiç kimse çekebilmez
Derdine gönül verme
Pekdir(1) feleğin yayı
Bir gün götürür vâyı

Gelür güle oynaya
Bir bunculayın fitne
Aldır seni çapüktür
Kande bulunur âyı(2).

Bir fânî vefasızdır
Gâh yohsulu bay
Kavline inanma hiç.
Eyler gâh yohsul eder bayı(3).

Çün yüzünü döndürüdü
Nice seri pây eder
Bir lâhza karâr etmez
Döner ser eder pâyı

Denir vâhid vahdetde
Hızr ermedi bu sırra
Kesretde kanı tefrîk(4).
Bildirmedi Musa'yı.

Hayran kamu âlimler
Kâf'dan Kâf'a hükmeden
Bu ma'nînin altında
Bilmez bu muammayı(5).

Miskin Hâcı Bayram sen
Bir ulu imârettir
Dünyaya gönül verme
Alma başa sevdâyı.

Metin farkları:

(1) güçdür (Aynî, Gölpınalı).

(2) Oynayı gelür aldadır
Bir bunculayın fitne
Çünkü eli çapıkdır
Kande bulur ayı
(Aynî).

Oynayı gelür aldar
Bir bunculayın fitne
Çünki eli çapüktür
Kande bulur arayı (Gölpınarlı).

(3) Gâh bayı yohsul eder
Gâh yohsul eder bayı
(Aynî).

Gâh bayı eder yohsul
Gâh yohsul eder bayı
(Gölpınarlı)

(4) Ol vâhit ki vahdettedir
Kesrette kanı tefrîk
(Aynî).

Vâhittir o vahdette
Kesrette kani tefrîk
(Gölpınarlı).

(5) Kâf'tan Kâf'a hükmeder
Bilmez bu muammayı
(Aynî, Gölpınarlı).

d) İLAHİ

Bilmek istersen seni Cân içinde ara cânı[1].
Geç cânından bul ânı Sen seni bil sen seni.

Kim bildi ef'âlini Ol bildi sıfâtını
Anda gördü zâtını Sen seni bil sen seni.

Görünen sıfâtındır Anı gören zatındır[2].
Gayri ne hâcetindir Sen seni bil sen seni.

Kim ki hayrete vardı Nûra müstağrak oldu[3].
Tevhîd-i zâtı buldu Sen seni bil sen seni

Bayram özünü bildi Bileni anda buldu
Bulan ol kendi oldu Sen seni bil sen seni.

Metin farkları:

(1) Bilmek istersen seni Cân içre ara cânı (Gölpınarlı).

(2) Bu beyt M.Ali Aynî'de yoktur.

(3) Kim ki hayrete vardı O nura müstağrak oldu (M.Ali Aynî).

Hacı Bayram-ı Velî'nin bu şiirlerinden "Çalabım bir şâr yaratmış iki cihân âresinde" matla'ıyla başlayanı, sonradan çeşitli müelliflerce şerholunmuştur. Çalışmanın muhtevâsına zenginlik sağlayacağı düşüncesiyle bir kısmını buraya dercediyoruz:

Birinci Şerh(1).

Şeyhulislâm Seyyid Feyzullah Efendi'nin Hazret-i Pir Hâcı Bayram-ı Velî Hazretlerinin meşhur olan nutk-ı şeriflerinin şerhidir:

Çalabım bir şâr yaratmış iki cihân âresinde
Bakıcak dîdâr görünür ol şarın kenâresinde.

Çalab, Türk lisanında Allâhü Te'âlâ'nın ismidir. Allâhü a'lem muradları bu ola ki,Allahü Te'âlâ iki cihân ki dünyâ ve âhiretdir, arasında şâr ki ya'nî bir şehir yaratmış ki âna alem-i melekût dirler(?) ervâha müteallık olan bir âlemdir. Ruh-ı insanî ol âlemde iken mücerredât silkinde olub, müşâhede-i dîdâra müstağrak idi. Kendüsünün ol âlemde iken âlem-i mülk ü şehâdete nüzûli halkını beyân iderki,

Nâgihân ol şâra vardım ol şârı yapılur gördüm.
Ben dahi bile yapıldım tâş (u) toprak âresinde.

Nâgihân bir şehre vardım didiği, kendünün anâsırdan mürekkeb olan beden-i insânîdir, rûhdur ki ya'nî taş ve toprak mesâbesinde olan anâsırdan terekküb olunan cisme ben dahî te'alluk itdim. Pes vücûd-ı insânı bir şehir oldu ki garâib-i âsârı câmi'dir. Nite ki dir ki:

Ol şârdan oklar atılur gelür sîne (ye) batılur.
Arifler sözü satılur ol şârın bâzâresinde.

Yani ol vücûd-ı insandan garâyib-i âsar zâhir olub tob ve ok gibi kulûbde te'sîrât-ı azîmesi oldu. Ol şehrin metâ-ı hakîkisi âriflerin sözüdür, ya'nî ma'rifetullahdır ve müteallıkâtına,

---

(1) Bu şerh, Fuat Bayramoğlu, Hacı Bayram Velî, c.II., s.217 (belge no:142)'de bulunmaktadır.

Şâkirdleri tâş yonarlar yonub üstâda sunarlar
Mevlâ'nın ismini anarlar tâşın her bir pâresinde.

Şâkirdlerden murâd o kuvâ-yı zâhiriyye ve bâtıniyyedir ki ruhun hizmetindedirler. Taş gibi sa'b ve müşkil nesnelerden derk itdikleri ulûm ve me'ârifi Allah'ın zikri ile rûha arz ederler. Bu âlemde rûhun kemâlâtı havâs ve kuvâyı tarîkatden hâsıla olur. Meselâ basar olmayub bir nesne görülmese ve semî'olmayub bir sûret (?) mesmû'olmasa yahud sûret (?) ol hiss-i müşterekde mersûme olmazsa vesâir kuvâ-yı bâtına, ef'âlini icrâ itmese, bu âlemde rûhun derki nâkıs olurdu. Pes şâkird mesâbesinde kuvâ hidmetiyle ruh-ı insânî bu kemâlâtda müterakkîdir.

Bu sözüm ârifler anlar, câhiller bilmeyüb tanlar
Hacı Bayram kendi banlar ol şehrin minâresinde.

Yani, bu sözü ârifler söyleyüb her bir şeyden bir ma'nâ kasd iderler ki Hacı Bayram, yani Hacı Bayram'ın ruhu kendüsi nidâ idüb bu sözü söyler ve bu söze vâkıf olmayan işitdikde, bundan murâd ne ola deyü ayb (aceb?) iderler ki Hacı Bayram yani Hacı Bayram'ın ruhu kendüsi nida idüb bu sözü söyler. Ol şehrin ki beden-i insândır, ânın minaresinden murâd kalb-i sanevberîdir ki nefs-i nâtıka ve hakîkat-ı insâniyye âna müteallıkdır. Mahall-i feyezân-ı envâr olmağle minare gibi a'zâ-yı insânın cümlesinden hâlîdir. Temme harrarahû Mahfî.

İkinci Şerh(1)

Şeyh Muhammed Nûru'l-Arâbi tarafından yapılmıştır. Şöyledir:

"Çalabım bir şâr yaratmış iki cihân âresinde"

Asl-ı lügat-ı Türk'de Çalab, Allah dimekdir. Şârdan murâd, medîne-i cem'u'lcem' ve mahrûse-i hakikatdır. Yaratmış dimek ızhâr eyledi dimekdir. Zirâ yaratmak, vücud-ı ma'nevîden vücûd-ı sûrîye intikal eylemekdir. Ehl-i zâhirin

---

(1) M. Ali Aynî, Hacı Bayram Velî, ss. 86-88.

ademden vücûde gelmek didikleri gibi değildir. İki cihân dimek, biri hüviyyet ve biri inniyyetdir. Hüviyyet, bâtın-ı Hak'dır, inniyyet zâhir-i Hak'dır. Manâyı mısra: Hüviyyet-i sıfât ve inniyyet-i suver arasında Şâr-ı hakikat ve mahrûse-i cem'u'l-cem'i Çalâb ızhar eyledi. Ve ol mahrûse-i hakikat, bu iki cihânı câmi'olduğu içün cem'u'l-cem' nâmı virildi. Ve cihân-ı hüviyyet cem'-i bâtın yani sıfâtdır. Ve cihân-ı inniyyet cem'-i zâhir yani suverdir.Ve bu iki cihânı câmi'olan şâr-ı hakikat ve cem'u'l-cem'in bir nâmı "Çalab" dır ki mezkûr olan iki cihânı şâmildir. Kemâ kâle Musâ aleyhisselâm: "innî enellâh" (Kasas/30'un sonu) "innî" cihân-ı hüviyyet; "ene" cihân-ı inniyyet; ve Allah ikisine şâmil olmak üzere Türkçede Çalâb'dır. Bunun içün kâle'l-mensûb ilâ Şâh Ali, Hacı Bayram Veli:

"Bakıcak dîdâr görinür ol şârın kenâresinde".

Dîdâr görmeyen yokdur. Cümle halk dîdâr görür, lâkin cühelâ bî haber olduklarından görmüyorlar ve görünmez dirler. Onların cehilleri kendilerine hicâbdır. Dîdâra hicâb yokdur. Meselâ bir hükümdâr rûy-ı zemîne, serîr-i saltanatdan tebdîlen çıkub memleketi seyeran iderse, hangi sûretde ise bilen tanır, bilmeyen tanımaz. Hattâ tanıyan bir kimse, tanımayan bir kimseye hükümdâr geçdi gördün mü, diye suâl iderse, görmedim cevâbını virir. Belki görmediğine yemin ider. Ma'nâ-yı mısra: Cehlin hicâb olmazsa, bakıcak dîdâr görinür ol şârın kenaresinde dimekdir. Yani hâric-i suver olan inniyyetler görürsün. Zîrâ Dîdârı görmekde kesret vardır. Râî ve mer'î ve rü'yet tekessür iledir. Ve mer'î olan Dîdâr: Zât, sıfât ve ef'âldir. Şâr kenâresi olan ef'âl, evvel müşâhede olunur ve ef'âlden sıfât ve sıfâtdan zât görinür. Hüviyyet ise aynî şâr oldığından ânda görmek yokdur. Ve liza kıyle "rü'yetünâ lena binâ ve rü'yetünâ lehû bihî". "Ve rü'yetühû lehû binâ ve rü'yetühû lenâ bihî".

Şeyh Küşterî îcâd eylediği Karagöz oyununu câhil olan kimselerin cehillerine ve ehl-i şühûd-ı enniyyet olan ve-

lîlerin dîdârı görmelerine ve ehl-i tahkîkın ayn-ı hüviyyet olmalarına misâl kıldılar. Bilmeyen, perde ardında taharrük iden ve söyleyen suverdir, der. Ve bilen kimse perde kenarından görür gibi, müteharrik ve söyleyen suver değildir. Belki bir muharrik suveri harekete getirir, dir. Ve söylemekden söyleyeni müşâhede eder. Amma perde dahiline girüb cümle suveri mütelâşî itdiği vakit, asla rü'yet-i suver olmaz. Belki perde dâhilinde olan suretlerin biri olur. Kezâlik ol şâra dühûl olunursa şârdan addolunur:

"Nâgihan ol şare vardım ol şârı yapılur gördüm".

Ey azîzler, ol şârın dört sûru vardır. Evvelki sûru tecellî-i ef'âldir; min haysü'l-ef'âl dîdârı müşahede eylemek; ikinci sûru tecellî-i esmadır, min haysü'l-esma îıdârı müşâhede eylemek; üçüncü sûru tecellî-i sıfâtdır, min haysü's-sıfât dîdârı müşâhede eylemek; dördüncü sûr tecellî-i zâtdır, min haysü'z-zât dîdarı müşâhede eylemekdir. Bu dört sûru tecâvüz itmeden ol şehre varılmaz. Ma'nâ-yı mısra': Tecelliyyat-ı ef'âl, esmâ, sıfât ve zâtın cümlesini kat'itdim, mezkûr tecelliyyatda süluk-i hakîkîyi itmâm eyledim, nâgihân şehr-i hakîkate girdim. Gördüm ki ol şehir her ânda teceddüd idüb yapılıyor ve her ânda bir hüsn zâhir olur. Kendime nazar eyledim: Ol şehirden cüz oldığımdan her ânda bir hüsnle cemâlim fenâ ile bekâ arasında yapılıyor idi. Yine Hacı Bayram Velî buyuruyor:

"Ben dahi bile yapıldım taş u toprak âresinde",

Taşdan murâd bekâ billâh, toprakdan murâd fenâ fillâhdır, kemâ tekaddem. Ey azîzim, bir ânda iki tecellî olmaz, olursa abes lâzımgelir. İki ânda bir tecellî olmaz, tahsîl-i hâsıl lâzımgelir. Bundan malûm oldu ki her ânda bir tecellî olur. Kâlallâhu Te'âlâ "vemâ emrunâ illâ vâhidetün ke-- lemhin bi'l-basar"-Kamer/50- Ev huve akrab ve kâlallahu Te'âlâ " kulle yevmin huve fî şe'n" Rahman/29 Bunlardan murâd yevm-i ilâhî ya'ni cüz'-i lâ yetecezzâ(1) gibi ân-ı zamânîdir.

---

(1) Atom, parçalanmayan cüzdür. Ancak 20. yüzyılda parçalanmışdır.

Üçüncü şerh[1].

Bu ilâhî İsmail Hakkı Burûsevî tarafından da şerhedilmiş olup şu şekildedir:

"Çalabım bir şâr yaratmış iki cihân âresinde".

"Çalab" cîm-i farisî ile, lisân-ı Türkîde dâir olan esmâ-i ilâhiyyedendir, Tanrı mânâsına. Pes kâfir ve fâsıka çelebi ıtlâkı küfr ve fısk kabîlindendir. Zîrâ şeytanî ve nefsânî olan kimsenin Allah'a nisbeti dürüst degildir. Mecâz ise her yerde olmaz. Ahirinde mîm mütekellim vahde delâlet ider ki herkesin Hak'la kendi meyânında ilâhiyyet ve me'lûhiyyet irtibatı vardır. Zîrâ bu vaz'iyyet-i irtibât olmasa me'lûhden ilaha ilim te'alluk itmezdi. Anınçün Tenzîl'de gelir: "Fa'lem ennehû lâ ilâhe illallâh". (Muhammed/19) Pes, bu mertebenin mâverâsına bi'n-nisbe silsile-i irtibât münkatı'dır. Zîrâ âlem veleh ve hayretdir. Ve nisbet-i mezkure herkesin isti'dâdına göredir. Zîrâ kiminde vesâit az ve kiminde çokdur. Ve niceler mezhar-ı esmâ-i külliyye ve niceler mazhar-ı esmâi cüz'iyyedir. Hükümdâr, sadr-ı â'zam ve sâir ümerâ ve havâşî gibi.

"Şâr" lafzı Türkçedir, şehir ma'nâsına, Velâkin Arabî ve Fârisîden terkîb-i kelime itdikleri gibi, nitekim talebîden ve tırâzîden dirler. Türkî ve Fârisîden dahi terkîb iderler, şâristan gibi. Lisân-ı acemde şehristân ma'nâsına isti'mâl olunur. Burada şâr ile murâd kalbdir. Nitekim nâzım "kuddise sirruhû" bu nazmı muammâ üslûbda tasrîh itmişdir. Pes gayri mehamil bi'l-cümle mehcûrdur. Nitekim dirler: Sâhibu'l--beyt edra bimâ fîhi. Maa hâzâ bu şeş beytin mazmun-ı hakâyık-şi'ârı kalb üzerine devr ider. Şâir mehâmilde ise, ademi tatbîk ehl-i kalbe gayr-i hafîdir.

Ve kalbden şâr ile ta'bîr eyledi. Zîrâ mecma'u'l-kuvâ ve mecmûatü'l-esmâdır ki hurûf-ı âliyyât ve sütûr-ı sâfilât dairesinin merkezidir. Hususâ ki ba'de'l-kemâl ruhdan ek-

---

(1) M. Ali Aynî, Hacı Bayram Velî, ss. 89-97.

meldir. Zîrâ ruhun bedene ta'alluku, kalbi, beyne't-tecelliyyât taklîb içündür. Anınçün dirler ki: Şâkird-i kâbil, üstâzdan üstâz olur ve ferzend-i mukbil derece-i pederden terakkî bulur. İcmal ve tafsîle göre bu ma'nâdır ki Hâtemü'n-Nebiyyîn sallallahü aleyhi ve sellem, âhir-i evlâd-ı nübüvvet ve hâtime-i niseb-nâme-i risâlet iken asl-ı asîl olan Adem ve fer'-i mesil olan İbrahim-i mükerremden ve sâir âbâ-i kirâmdan aleyhi's-selam zirve-i merkâ-yı fazl ve şerefe pa-nihâde oldu ki nihâyet âlem-i terkîb olan felekü'l-eflâk takbîl-i kademi ile şeref-yâb oldığı, âna şâhid-i kavîdir.Bu cihetden dimişlerdir ki arş-ı a'zam âmâcgâh-ı rûh-ı nebevî vâcibü't-ta'zîmdir. Sair ulu'l-azmin karârgâhı ise, kürsiyy-i kerîmdir. Ve bunun sûreti meyvedir ki asl olan nüvât ve fer'olan lezzeti istikmâl ve iştimâl ile asıldan ercahdır. Ve "bir şâr" didiğinde îhâm-ı latîf vardır. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de gelir: "Mâ ce'alallâhü li-racülin min kalbeyni fî cevfihî". (Ahzâb/4) Zîrâ külliyyet-i esmâya mahal bir olur. Dârü'l-mülk melikü'l-mülûk gibi, Ve sırr-ı ilâhînin tenevvu'ât-ı tecelliyyât hasebiyle gerçi bir kaç mahal ta'yini vardır, fe-emmâ bihasebi'l-menâzil olan mahall-i te'ayyünâtdır. Ve illâ dârü'l-mülk olmak üzere mahall-i ta'yîn, kalbdir. Fakat bu sebepdendir ki Ümmü'l-kurâ dahi birdir ve Fahr-i âlem aleyhi's-selâm kalbü'l-'avâlimdir. O'nun zuhûriyle kimse zahir olmamışdır. Onların üzerine vâris olan velînin vücûdu dahi böyledir. Bu ma'nânın nezâiri çokdur. Teemmül oluna Nâzımının kuddise sirruhu, iki cihanı bir şâr mukâbilesinde zikr itdiği letâfetden halî değildir. Nitekim Ka'beteynin yek ciheti sitt-i cihâta mukâbil gelmişdir ve her vahdet ya lafzan veya hükmen veya hakîkaten kesrete mukâbildir. Meğer vahdet-i hakîkiyye ola ki onun kefesi bir nesne ile mütevâzi değildir. Anınçün tevhîd-i hakîkî mîzân-ı â'mâle vaz' olunmaz ve iki cihandan murâd âlem-i ecsâm-ı süflî ve âlemi ervâh-ı ulvîdir ki âlem-i kalb bu iki'nin meyânında hakikat-ı berzahiyye vâkı' olmışdır. Lahm ü azm arasında ğudrûf gibi. bu cihetdendir ki kalbin kuvve-i ruhâniyye ve cismâniyyesi vardır. Evvel-

kisi kuvvet-i akliyye ve hayaliyye ve emsali gibi. İkincisi kuvvet-i sem'iyye ve basariyye ve nezâiri gibi. Ve cihân ki dünyâdır, âlem-i ecsâme nâzırdır. Pes, âlem-i ervâha cihân ıtlâk olunmak bi-tarîki't-tağlîbdir ki bi-hükmi'l- civârdır ve illâ hadd-i cihan ınde'l-muhakkıkîn muka'ar-ı felek-i sâbia'dan tahte's-serâya kadardır ki mecmû'una âlem-i kevn ü fesâd ıtlâk olınur. Alem-i ervâh ise mâ fevka'larşe ıtlâk olınur. Bundan fehm olınur ki arş-ı muhîtin mâverâsı inde's-sûfiyyeti'l-mükâşifîn alem-i lâ hâlâ ve lâ melâ değildir. Nitekim hukemâ ğalat itmişlerdir. Elhasıl ervâh bakî ve ecsâm fânîdir. Şu kadar ki ecsâm-ı kümmel dahî sereyân-ı berekât-ı ervâh ile âlem-i fesâddan hâricdir. Anınçün tefessuh kabul itmez. Zîrâ sereyân-ı mezkûr hasebiyle, cevher-i ruh ile müttahiddir. Beyt-i Şerîf ki sûret-i kalbdir, iki cihân âresinde dir ki maşrık ve mağribdir. Zîrâ vasat-ı arz-ı ma'murede vâki' olmışdır. Maşrık ve mağrib ise ervâh ve ecsâma işâretdir. Nitekim Tenzîl'de gelir "Ve lillâhi'l-maşriku ve'l-mağrib" (Bakara/115). Pes, kalb-i insân meyân-ı dû âlemde vâki' olmakla nehâr-ı tecellî ve leyl-i istitarî câmi'dir. Anınçün gelir: Müşâhedetü'l--ebrâr beyne't tecellî ve'l-istitâr. Eğerçi bi-hasebi'l-hakîka mukarrabîne göre hükm-i leyl mürtefi'dir. Anınçün gelir; Sınıfun min ehli'l-cenneti lâ yestetirü'r-Rabbü anhum (Bir sınıf cennetlikler vardır ki Rab, onlardan gizlenmez). Zîrâ âlem-i fenâ ve makâm-ı "kabe kavseyn"de dahi tecelliyyât-ı sıfât ile mütedâriklerdir. Bir vech ile ki vech-i zât ve sıfâtda olan dû renk ânlara yek-renk olmışdır. Pes, âyine-i sıfât da müşâhede-i zâtdan cüdâ degillerdir. Ve ol âlem-i misâl ki ervâh ve ecsâm arasında berzahdır. Kalb-i insân ânın nümûdarıdır. Bundandır ki âlem-i ecsâmın sûreti mir'ât-ı kalbe mün'akis olmakdadır. Anınçün elh-i dil gayri vukû'î nesne ile ihbâr olınsalar tasdîk itmezler. Zirâ sûret, vücud-ı dile mün'akis olmamışdır. Ve ahkâm-ı ğayb dahi dâima mütenezzil olmakdadır ki ol dahi alem-i takdire göre emr-i vukû'îdir. Meselâ hilâlin halka tulû'undan, evvel dile tulû'u ve bâranın vech-i arda nüzûlünden mukaddem, dile

nüzûlü vardır. bu sebebden ol ma'nî ki inde'nnâs henüz mefkûddur. Ehl-i mükâşefe kalbinde mevcuddur. Pes, kalb iki vech sâhibidir ki biriyle âlem-i ğaybe müteveccih ve biriyle dahi âlemi şehâdete nâzırdır. Yalnız ehl-i ğayb ve ehl-i şehâdet olanlar ise, böyle değillerdir. Belki cihet-i vahdet ehilleridir. Bundan zâhir olur ki âlem-i ecsam, kalbin kafası gibidir. Ve kafâ-yı âyine bir emr-i kesîf ile mutallâ olmasa rûnümâ olmadığı gibi mir'ât olmazdı. Rütbe-i mazhar ise ki ridâü'l-kibriyâ dahi dirler, âlemi ecsâma ve celâle nâzırdır. Fefhem cidden, Ve bundan kezalik bâhir oldı ki kalb, şehr-i vücûdun zâhir ve bâtınına hâkim ve cemî-i kuvâ-yı âfâkıyye ve enfüsiyyesine melikü'l-mülûkdur. Kuvâ-yı âfâkıyyenin ibtidâsı te'ayyün-i rûhdur. Ve kuvâ-yı enfüsiyyenin evveli te'ayyün-i ruhdur. Ve Kuvâ-yı enfüsiyyenin evveli teayyün-i nutfedir. Zîrâ âlem-i misâl mutlak rûha tâbi'dir ki hılkatde ânın levâhıkındadır. Ve âlemi insân ta'ayyün-i nutfeye mevkûfdur. Eğerçi ki rûh dahi nutfe ile devreder, fehmi su'ûbetli nesnedir. Bundan gâfil olan ve "nefahtu fîhi min rûhî" Hicr/29 makâle-i münifesinin zâhirine mağrur olub rûh-ı insân hâricden menfûh oldı sanur. Rûh-ı izâfînin mahall-i te'ayyüni kalbdir ki mudğa-i sanevberiyyedir. Eğerçi, kalb fi'l-hakîka latîfe-i Rabbâniyyedir ve rûh-ı mezkûre mahal ta'ayyün olmakdan, rûh mütehayyiz olmak lâzım gelmez. Belki her vech-i ekmeliyyet mahall-i te'allukını bayândır. Zîrâ rûhun bedene hulûli yokdur; Belki te'alluki vardır. Zât-ı mutlakanın cemî-i te'ayyünata te'alluki gibi. Rûh-ı nebâtînin mahall-i te'ayyüni ciğerdir, ruh-ı hayvânînin mahall-i te'ayyüni dimağdır. Anınçün mahall-i idrâkdir. Ve cemî-i hayvânât dahi fi'l-cümle idrâkle muttasıfdır. Ve kalb, rûh ile cismin izdivâcından tevellüd itmiş veled-i şerîfdir ki akl-ı kudsi âna hâdimdir. Bundan fehm olındı ki kalb, bu tevellüd hasebiyle mahlûkdır. Anınçün Nâzım kuddise sirruh "yaratmış" deyü ta'bir eyledi. Fakat mahlûkiyyetinden sırr-ı kadîm olmaması lâzım gelmez. Belki kendi sırr-ı kadîm ve zuhûrı hâdisdir. Ve ânın şâr olmasından fehm olındı ki âlem-i ec-

sâm ve ervâh âna nisbetle karye gibidir. Karye dahi eğerçi cem'iyyeti müştemildir ve emmâ şehre nisbetle basîttir. Bu sebebden Kur'ân kalbe nüzûl itdi. Nitekim Kur'ân'da gelir: (Nezele bihi'r-Rûhu'l-Emînu'alâ kalbike/Onu, kalbine Rûhu'l-Emîn indirdi). Şu'ara/193. Ya'ni ma'nâ-yı cem'iyyeti müş'ir olan Kur'ân'ın mehbiti ma'nâ-yı mezkûrden mufassah olan kalb oldı. Bundan fehm olındı ki kalbden eşref nesne yokdur.Pes, kuravî olan, şehre mühâceret lâzımdır. Tâ ki ehl-i cem'iyyet ola.

Kalbin kemâli ilm-i billahdır. Pes, sâir kemalât-ı kuvâ ve a'zâ ânın kemâline tâbi'dir. Ya'ni ânın kemâli maksûdun bi'z-zât ve ğayrin kemâli maksûdun bi'l-arazdır. Meselâ bir kimse, her ne kadar tecvîd ehli olsa ânın kemâline kemâl-i lisânî dirler. Ve bir kimse Zerkâ-yı Yemâme(1) gibi üç günlük mesâfeden görse, ânın kemâline, kemâl-i basarî dirler. Ve bir kimse, karâr-ı tarîk gibi üç günlük mesâfeden istimâ-ı savt itse ânın kemâline kemâl-i sem'-î dirler. Ve bir kimse rehberân-ı kavâfil gibi semt-i kasdı istişmâm-ı türâb vâsıtasiyle ma'lûm idinse ânın kemâline kemâl-i şemmî dirler ve bir kimse bazı ricâl gibi üç günlük mesâfeyi bi-tarîki't-tay bir hatve eylese ânın kemâline kemâl-i riclî dirler. Ve bir kimse İbn Mukle ve Yâkut Musta'sımî, Imâd ve Şeyh Amasyevî kadar cevdet-i kitâbet ve hüsn-i hatta mâlik olsa, ânın kemâline kemâli yedî (yedevî?) dirler. Pes kani kalbin kemâli ki ilm-i billahdır. Anınçün bu ilm-i billâh hâsıl olmasa hiç bir kemâl ile iftihâr itmek dürüst değildir. Eğer kemâl-i kalbî hâsıl olsa gayri kemâlat olmasa dahi besdir. Eğer olursa muhassenâtdır ki memdûhdur. Bu sebebdendir ki Hacı Bayram Velî ve Yûnus Emre ve emsâli ulûm-ı resmiyye ve kavânîn-ı akliyyeden behresi kalîl olanlara hakîm-i ilâhî dirler,gayrilere dimezler.Zira hikmet ki ma'rifetu'l

---

(1) Zerkâ, gök gözlü kadına denir. Yemâme'de Cedîs kabilesinden bir kadının lakabıdır. Üç günlük mesâfede vâki' olan karaltı ve şekilleri görür ve teşhîs ederdi. Ve minhu'l-mesel: Absaru min Zerkai'l-Yemâme (Mütercim Asım Efendi'nin Kamus'undan).

eşyâi 'alâ ma hiye 'aleyhdir. (Hikmet, eşyayın hangi şey üzerine olduğunu yani mahiyetini bilmeye derler). Ehl-i kalbin sıfatıdır. Ba'dezâ, şehirde mukîm olan kimse her murâd olan nesne ile merzûk oldığı gibi, ehl-i kalb dahi böyledir. Bu sebebdendir ki ol bâbu'l-melekût olan felek-i evvel kalbdir. Zîrâ makarr-ı rûhâniyyet Adem'dir. Pes, felek, ol bâbü'l-melekût olmakla cânib-i ulvîsi katra-i âlem-i ervâh ve cânib-i süflîsi manzara-i âlem-i ecsâmdır. Bundan fehm olınur ki bir şehr-i kalbde fi'l-cümle tavîle-zen-i ikâmet olmayan kimsenin esb-i ruhu zeyn-i beşeriyetden insilâhdan sonra felek-i evvele doğru tekâpû idemez. Meğer ki îmân-ı gaybîde îkânı ola. Pes, bu sûretde câizdir ki tarîkı inâyetden şehr-i makâm-ı ervâha vâsıl ve a'mâl-i sâliha-i şer'iyye ile istishabı hasebiyle makâmât-ı ulviyyeden birine nâzil ola. Ve illâ şehirden ziyâde dûr olan kimseye idrâk-i cum'a yokdur. Elhâsıl sebeb-i perişânî olan kurâ-yı nefs ve tabiatden şehr-i kalbe mühâceret ve yahud âna karîb bir menzilde ikâmet lâzımdır ki nidâ'yı irci'î, sem'-i câna resîde oldıkda menzilgâh-ı dile hırâmân ola. Fefhem!

"Bakıcak Dîdâr görinür ol şârın kenâresinde".

Dîdâr aslında ârende-i dîddir, görme, götürücü ma'nâsına, yüzün görinen yerinde isti'mal olundu. "Kenâre" kâf-ı Arabînin fethi ile ve âhirde hâ-yı ğayri melfûze ile kenâre, taraf ma'nâsınadır. Ma'lûm ola ki Şeyh-i Nâzım kuddise sirruh bu beytde aksa'l-makâmât olan rü'yete işâret eyledi. Anın içün cîm ile bed'eyledi. Zirâ cîm cemâle remz ider. Ve felek-i basarî, felek-i sem'îden sonradır. Yani ol muhâtabât-ı sem'iyyedir.

Hazret-i kelîme vâki' oldığı gibi.

Sâniyen, müşâhedât-ı basariyyedir ki rütbe-i Habîbdir" aleyhi's-selâm". Bundan fehm olınur ki makam-ı rü'yet, makam-ı ma'rifetden efdaldir. Zîrâ, makamı sem'de nice ârif vardır ki henüz müşâhedât-ı kalbiyye ve mu'âyenât-ı sırriyye ile şerefyâb olmamışdır. Ve rü'yet-i basariyyedir. Ve biri dahi umum üzerinedir ki rü'yet-i kümmel-i evliyâya

alem-i insilâhda hâsıl olmışdır. Hattâ Hazret-i Kelîm'e (Hz. Musa) dahi vakt-i harûrda hâsıldır. Zîrâ ol vakitde memnû' olan rü'yet-i basariyyedir. Nâzım (Hacı Bayram)'ın "bakıcak" didiğinin sırrı, budur ki, "fa'tebirû yâ uli'l-ebsâr" (Ey basîret sahipleri ibret alınız) mûcibince mazhardan zâhire ubûr lâzımdır. Tâ ki cemâl-i Hazret bâhir ola. Ve illâ hucub-i kevniyye ile mahcûb olanların nazarları mazhara münhasır olmakla ol cemâli görürler ve görmezler. Zîrâ gördükleri mazhar ridâü'l-Kibriyâdır. Ve mürtedî olan kimse taht-ı ridâdâ görünmeyüb görünen bi-hasebi'zzâhir ridâ oldığı gibi, anları dahi sıfât-ı hüsn ki hissîdir, hüsn-i sıfâtdan işgâl ve iğfâl eylemişdir. Zîrâ hüsn sıfât-ı melekûtdandır. Dîde-i his ise, mütâla'a-i melekûtden bî behredir. Belki mütâla'a-i mezkûre, dil ile hâsıldır. Nitekim Kur'ân da gelir: "Ve kezâlike nürî İbrahime melekute's-semâvâti ve'l-ardı "(ve böylece, İbrahim'e, yerin ve göklerin hükümranlığını gösteriyoruz). (En'âm /76).

"Kenar"dan murâd, şehr-i kalbin her kenârıdır yoksa bir kenarı değildir. Ve illâ rü'yeti tahdîd lâzım gelir. Zîrâ vücûd-ı Hak bi'l-cümle vechdir. Pes, tecellî taraf-ı mahsusdan değildir. İnkâr-ı rü'yet idenler, gâibi şâhide kıyâs idüb galata düşdiler. Bilmediler ki vech-i mutlaka nazar itmek basar-ı mutlak iledir, mukayyed ile değil. Fefhem cidden. "Kenâre" ibâretinde sırrı edak budur ki tahsîl-i rü'yet içün isbat-ı bu'd ve tasvîr-i devrî ile temsîl rü'yetidir. Zirâ Dîdâr görünmek, râî ve mer'înin bekâsiyle olur, fenâsiyle değil. Yani râî, mer'îde fânî olsa, ol hâlete rü'yet dinilmez. Zîrâ âlem-i vahdetde şirk olmaz. Hadisde gelir: "Ve es'eluke lezzete'n-nazari ilâ vechike'l-kerîmi ebeden dâimen sermeden" Yani ekmel-i ehl-i rü'ye olan Fahr-i Alem sallallâhu aleyhi ve sellem cenâbları lezzet-i nazar taleb eylediler. Bu hod ma'lumdur ki lezzet-i mezkûre âlem-i bekâya nâzırdır. Anınçün ebed ve devâm ile takyîd eylediler. Pes bu ma'nâya devam-ı müşâhede ve her müşahedede vicdân-ı lezzet, umûr-ı mümkinedendir. Ebrâr ve mukarrabîn meyânında şu kadar fark

vardır ki ebrârın lezzeti nâkısadır. Zîrâ henüz tecelliyyât-ı ef'âl ve sıfâtdadır. Zîrâ sırları fenâya ve zâta terakkî üzerinedir. Ve mukarrabînin lezzeti, lezzet-i kâlîledir. Zîrâ tecelliyyât-ı ef'âl ve sıfâtdan tecellî-i Zâta terakkî itmişlerdir.Sırları da bekâya ve sıfâta tenezzül üzerinedir. Pes, her ehl-i sıfât, ehl-i zât olmaz. Ve her ehl-i zât dahi sıfâta tenezzül bulmaz. Belki nice ârif, vâkıf olur ve nicesi dahi ârif-i vâris rütbesini ihrâz ider. Velhâsıl, lezzet-i kâmile odur ki mazhar-ı sıfâtda zâhir-i zât ile âşinâ olasın ki, hem nûr-ı sıfât ile münevver ve hem cemâl-i zât ile müteşerrif olasın. Bundan fehm olındı ki nice sûretde devr olanlar fi'l-hakika nezdîklerdir. Anıçün bu âlem-i dünyâ kimine cennet ve kimine cehennem olmıştır. Zîrâ esfel-i sâfilînde olmak a'lâ-yı illiyyînde olmağı münâfî değildir. Ateşde olmak gülşende olmağı münâfî olmadığı gibi. Nitekim İbrahim aleyhisselâm hâlidir. Bu cihetdendir ki Kur'ân'da gelir: "Nuhnu akrabü ileyhi min hab-'l-verîd" (Biz ona şâh damarından daha yakınız). Kâf/16. Ve yine gelir: "Vehuve me'aküm eynemâ kuntum" (O,nerede olursanız olun siznile beraberdir) Hadîd/4. Pes, yâr ile hemnişîn olan semmül-hıyâtda (iğne deliğinde) olsa dahi yine sahrâ-yı pehnâverdedir. Ve illâ, sahrâ-yı fasîha-i cihânda belki cennet-i sûriyyede olsa dahi yine semmül-hıyâtdadır. Binâen alâ hâzâ, makâm-ı kalbi tahsîl itmek gerekdir. Zîrâ ziyâde vüs'atinden sırr-ı Hakk'a cilvegâh oldı. Ve belki kalb libâs-ı Hak oldı.Nitekim "Ve mâ vesi'anî ardî velâ semâî ve lâkin vesia'nî kalbu abdî" yi âna remz iderler. Bundandır ki ehl-i irâdet olanlar ba'de tahsîl-i hırkatu'l-bâtın zâhirde dahi hırka-pûş olurlar.Kemâl-i ahlâkın sırrını bilmeyenler ise, hırka-i dervişe dahl iderler. Egerçi kâr-ı hırka bu a'sârda müşkil oldı. Zîrâ bî-mağz olan kışra döndü.

Şeyh Nâzım, şehrin kenâresini rü'yete zarf eyledi. Zîra, rü'yetin tekayyüdünden mer'înin tekayyüdü lâzım gelmez. ânın içün Kur'ân da gelir: "Ve fîhâ mâ teştehîhi'l-enfusu ve telezzu'l-a'yunu "(Orada gözlerin sürûru ve nefislerin arzuladığı şeyler vardır) Zuhruf/71. Yani bu âyetde a'yün-i

ehl-i cennete lezzet-bahş olan rü'yet-i Hak'dır. Ma'a hâzâ cennet ona zarf olmuşdır. Nitekim harf zarfdan me'hûzdur. Ve yine Tenzîl'de gelir: "Vücûhun yevmeizin nâdıratun ilâ Rabbihâ nâzırah"(O gün yüzler, ter ü tâze olarak Kablerine bakmaktadır) Kıyâme/23. Yanî bu kavl-i münîfde zaman, nazara zarf olmuşdır Ve yine Sûre-i Necm'de (Ayet: 14) gelir. "İnde Sidrati'l-Munteha" (Sidre-i Münteha'nın yanında). Yanî indiyyet, rü'yet-i Hakk'a zarf olmışdır. Alâ ehâdi'l-akvâl ve Vâkı'ât-ı Hüdâiyye'de gelir: "Men ehabbe'r-rü''yete, ehabbe mahallehâ, ve huve'l-cennetü" (Kim rü'yeti yani Allah'ı görmeyi seversa, görülen yeri de sever ki, bu cennettir). Pes, bu takrîrden mefhûm oldı ki fukâhânın: "Velev kâle era'llahe fi'l-cenneti, yukeffer, velev kâle mine'l-cenneti, lâ yukeffer" (Kim Allah'ı cennette görürüm derse, o kâfırdir, kim Allah'ı cennetten göürürüm derse, kâfir değildir) dediklerinde cedvâ (rahmet) yokdur. Zîrâ cennetin râî ve rü'yete zarfiyyetinden mer'îye dahi zarfiyyetini fehm eylemişlerdir. Hak Te'âlâ ise, zaman ve mekâna hulûlden münezzehdir. Bu ise, sû-i fehmdir. Zirâ bir kimse: "Ra'eytü'l-hilâle inde'ş-şecerati'l-fülâniyyeti" (Ben, hilâli, falân ağacın yanında gördüm) dese, şecere nefs-i hilâle zarf olmaz. Belki râ'î'ye ve rü'yete zarf olur. Mü'min kardaş! Fahr-i âlem sallallâhü aleyhi ve sellem dünyâda baş gözü ile Hakk'ı gördü dirler. Bu ne mâkûle sözdür! Teemmül eyle! Eğerçi O'nun rü'yeti, makâm-ı terkîbin nihâyetinde, cesed-i enver ve ayn-ı ezher ve sırr-ı azharın ehadiyyeti ile idi. Pes, kayd, cânib-i abde göredir, Cenâb-ı Hakk'a göre değil. Ve abd, kuyûddan mutlak olsa, vücûdu, vücûd-ı Mevlâ gibi bi'l-cümle ayn olur. İmdi kayd kande kalır? Hâlet-i salâtda bu ma'nâ gâlib olmakla yani ânda muhâzât-ı Hazret-i İlâhîye bulunmakla Cenâb-ı Risâletpenâh aleyhi's-selâm ol halde kafadan dahi görürlerdi. Maksûd-ı Nebevî cihet-i kafayı tahsîs değildir. Zîrâ ol hâlde cemî-i cihat basar olurdu. Belki bi-hasebi'l-imame sufûfı Sahabî'yi tekaddümleri hasebiyledir. Ve "cu'ilet kurretu'aynî fi's-salâti" (gözümün nuru namazdadır)

(Taberânî, el-Kebir) sırrı budur. Fehmden acîz olanlar ise, vaz'ına zâhib olurlar. Zirâ evveli dünyâ, âhiri ukbâ ve bil ki Mevlâ, nice mümkindir dirler. Bilmezler ki salâtın zâhiri dünyâdan olmak, bâtını ukbâdan omağı münâfî değildir. Ve belki kemâl odur ki, kayd içinde kayddan mutlak olasın. Ya'ni cesed ve dünya mahsûr ve mukayyed iken, Rabb-i Vâhid-i Kahhâr'ı bu mahsûr ve mukayyed içinde rü'yet ile, mahsûr ve mukayyedi dahi hasr ve kayddan tahlîs idüb "el'âne 'alâ mâ kâne aleyhi" (şimdi, -geçmişte-olduğu şey üzeredir) sırr-ı amîki ile devr idesin. Ba'de zâ, mahsûl-ı ma'nâ-yı beyt budur ki: Bir kimse ki salik-i mükâşif, arif-i mu'âyin ve vâsıl-ı vâcid ola, şehr-i kalbe tarîk-ı fenâdan dühûl bula. Ve bekâ-yı sıfât-ı Hak'la Hakk'a nazar sula. Ol şehrin çevresinde ve her tarafında, derûn ve bîrûnda cemal-i Hakk'ı mütâla'a ide. Zîrâ dimişlerdi ki: "Leyse fi'd-dâri gayruhû deyyârun" (Evde, sâhibinden başkası yoktur). Ve bunda: "Ve eşrakati'l-ardu binûri Rabbihâ" (yeryüzü Rabbisinin nûru ile aydınlandı) (Zümer/69) sırrına remz ve telvîh (telmîh) vardır. Zirâ gerçi rü'yet-i Hakikiyye, cisimden münselih olub ayna tîrakkî ve ayndan dahi tecerrüd idüb sırr-ı mücerrede vusûl ile olur. Ve lâkin âlem-i ulvî ve süflî eğer enfüsî ve eğer âfâkî, cemâl-i Hakk'ın tenezzülât ve istirsâlâtındandır. Pes, cesed dahi matiyye-i ruh olmak sebebiyle behrever-i tecellîdir. Ve mahall-i tecellîden bî tecellî geçilmez. Ve kangı mîzâb-ı vücûd vardır ki ândan bir gûne feyz içilmez. Bundan zâhir oldı ki âlemi hejde-hezâr, meratib-i tecelliyyâtdır. Zîrâ tecelliyyât-ı şühûdiyye, tecelliyyât-ı vücûdiyyeye menûtdur. Bu ma'nâdan bî behre olan şuhudî libâs-ı vücuddan tecrîd itmek ister. Bu ise, mahbûbu uryân eylemekdir. Sırr-ı mahbûb ise, uryân oldıkda, ne sen kalırsın, ve ne meyâne ve ne kenârın kalır. Pes, kelâm gafletden istîkazdadır. Yoksa hetk-i perde değildir. Suâl olınursa gaflet nedir? Cevab budur ki: Yetmiş bin hicabdır ki kimi zulmanî ve kimi nûrânîdir. Nitekim hâdisde gelir: "Hicâbetu'n-Nur" (Nur perdesi) ve bir rivâyetde gelir "Hicâbetü'n-Nâr" (Ateş perdesi). Bu

hicâb gâfile göredir ki mahcûbdur. Yani hâlet-i vaslda, vuslat n'idügin bilmez. Yoksa, mükaşefe ve Hakk'a göre değildir. Zîrâ, Hak Te'âlâ mahcûb değildir. Ve illâ mahsûr olmak lâzım gelir. Belki kendi sıfâtıyle muhtecibdir. Nev-arûs tutuk (örtü, perde, peçe) ile muhtecib oldığı gibi, tutuk yani kınâ'(gelinlerin taktığı duvak) ise âna hicâb değildir. Belki gayre hicâbdır. Bu meclisde ise gayr yokdur. Pes, sıfâtı Hak kime hicâb olur? Ve kezâlik âyine mer'î ve râ'îye hicâb olmaz. Pes, hicâb didikleri gözde olan perdedir. Ve gözden arab, ayn ile ta'bîr ider, âyndan maksud zâtdır. Zâtdan murâd, hakîkat-ı insâniyyedir ki hakîkat-ı vücûbiyye ve imkaniyyenin berzahıdır. Pes, bu hakikatı zikr olunan hucub-i kevniyye ve gayr-i kevniyyeden tecrîd iden cemâl-i hazreti görür. Ve illâ felâ. Sual olunursa ki, hucub-ı kevniyye nedir? Cevab budur ki, alem-i ecsâm ve ervâhdır. Zirâ ikisi dahi makâm-ı halkdandır. Nitekim Kur'an'da gelir: "Elâ lehu'l--halku ve'l-emr"(Biliniz ki halk ve mer O'nundur) A'raf/54. Ve ruhun âlem-i emirden yani bî madde ve müddet oldığı mahlukıyyetini münafî değildir. Nitekim hadisde gelir: "Evvelu mâ halaka'llahu rûhî" (Allah'ın yarattığı ilk şey, rûhumdur). Eğer suâl olunursa ki hucub-ı gayr-i kevniyye nedir? Cevâb budur ki, mes'ele meskutun anhâ'dandır. Hüviyyet-i Mutlak'a ve Zât-ı Ehadiyyeye vâsıl olanlar bilirler. Ve bunlara tenbîh vardır ki, gözü olanlar şehr-i kalbi mütalaaya gelirler. Ve ehl-i dili ziyaret idüb ânların rü'yetini nümûdâr-ı rü'yet-i Hak bilirler. Zîrâ onların kalbleri nazar-ı İlâhî ve masabb-ı feyz-i nâ mütenâhîdir. Bu sebebdendir ki ehl-i dilin kavlen ve fi'len kavânini mer'iyye ve cümle-i evdâ' ve etvarı şer'iyyedir. Zirâ suret-i Hak'dır. Ve Hak'da zulm olmadığı gibi sûret-i Hak'da dahi yokdur ve hadisde gelir: "Men ra'ânî fekad rae'l-Hakka" (Beni gören, muhakkak, Hakkı görmüştür) (Buhari ve Müslim). Ve seyyidüt Tâife Cüneyd-i Bağdadî buyurur: "Leyse fî cübbetî siva'llah"(Cübbemde Allah'dan başkası yoktur). Ve kelam-ı Mansur'da gelir: "Ene'l-Hakku" ve Şeyh Şiblî buyurur: "Ene esma'u ve

ene ekûlu" (Ben işitirim, ben konuşurum) ve reîsü'l-ârifîn Şeyh Muhyi'd-dîn buyurur: "Lev 'araftumûnî le-secedtumûnî" (Eğer beni tanısaydanız, bana secde ederdiniz)ve Ebu'l-Hasen Harakânî buyurur: "es-Sûfî leyse bi-mahlûkın" (Sufî mahluk değildir). Ve alâ hâzâ, erbâb-ı hakikatden niceler, kaddesa'llahu esrarahum zübde-i hakikatden dimâğ-ı ehl-i dile çaşnî bahş olmışlar ve kelimat-ı irfâniyye söylemişlerdir. Cümlesinin maksudu kemali Hakkın zuhurunu beyân ve cemâl ve celâlinin hakayıkını iyândır. Vây ol karavî meşreb olan mahcûba ki yetmiş bin perde ile peçide (peçede) ola. Ve dîdelerine mîl-i a'mâ çekilüb şehr-i dile hareketden kala; şehr ile şehrî nedir bilmeye.

Şimdi, bu şerhleri sadeleştirilmiş olarak görelim:

Birinci Şerh:

Şeyhulislâm Seyyid Feyzullah Efendi'nin, Hacı Bayram Velî'nin bir şiirine yaptığı açıklamadır:

Çalabım bir şâr yaratmış iki cihân âresinde
Bakıcak dîdâr görünür ol şârın kenâresinde.

Çalab kelimesi Türk dilinde Allah'ın ismidir. Allah muradının ne demek olduğunu en iyi bilen olmakla birlikte, bu beyitler şu şekilde yorumlanabilir: Allah, dünya ve Ahiret gibi iki cihan arasında bir şehir yaratmıştır. Bu, melekût âleminden olup, ruhlar âlemine bağlıdır. İnsan ruhu bu âlemde iken, mücerred (soyut) varlıklar halinde Dîdâr'ı seyretmeye dalmıştı. İşte bu alemdeki ruhun, maddî dünyaya inişi şu şekilde açıklanır:

Nâgihân ol şâra vardım ol şarı yapılur gördüm
Ben dahi bile yapıldım tâş (u) toprak âresinde.

Hacı Bayram'ın, burada "nâgihân bir şehre vardım" (ansızın bir şehre ulaştım) dediği şey, unsurların terkibinden meydana gelmiş olan, insanın maddî bedenidir. Ruh bu şekilde, taş toprak mesâbesindeki unsurlardan meydana gel-

miş bulunan cisme (bedene) ilişmiştir. İşte böylece insanın vücudu, çeşitli gariplikleri kendinde toplayan bir şehir gibidir.

Ol şardan oklar atılur gelür sîne(ye) batılur
Arifler sözü satılur ol şârın bâzâresinde

Yani o insan vücudundan garib eserler ortaya çıkıp, top ve ok gibi kalplerde büyük tesirler meydana getirdi. Bu şehrin gerçek metâı, âriflerin sözleri yani mârifetullahtır. Ve mânânın tamamı şöyle devam eder:

Şakirdleri tâş yonarlar, yonub üstâda şunarlar
Mevlâ'nın ismini anarlar, tâşın her bir pâresinde.

"Şâkird" (öğrenci) lerden kasıt, ruhun hizmetinde bulunan zâhirî ve bâtınî (dış ve iç) kuvvetlerdir; taş gibi çetin ve müşkil şeylerden anladıkları ilimleri ve maârifi, Allah'ı zikirle ruha arzederler.

Bu âlemde ruhun olgunluk kazanması bir takım his ve kuvvetlere bağlıdır. Meselâ, görme hissi olmayıp bir şey görülmese, kulak olmayıp bir şey işitilmese, ortak duyuda bir şekil meydana gelmez. Yine diğer iç kuvvetler, faaliyette bulunmazsa, o zaman ruhun bu âlemdeki anlayışı, eksik kalır. Böylece, öğrenci durumundaki kuvvetlerin yardımıyla insânî rûh, olgunluk yolunda ilerleme kaydeder.

Bu sözüm ârifler anlar, câhiller bilmeyüp tanlar,
Hacı Bayram kendi banlar ol şehrin minâresinde.

Yani, bu sözü ârifler söylerler ve her söylediklerinden de bir mânâyı kastederler. (Her söylediklerinin bir mânâsı vardır). Bu sözü Hacı Bayram'ın bizzat kendi ruhu söyler. Bu söze vâkıf olmayanlar, ifâde ettiği mânâyı da anlayamazlar; bu yüzden "acâba mânâsı nedir?" diye hayret içinde kalırlar. Bu, Hacı Bayram'ın bizzat kendi ruhundan ortaya çıkan bir sözdür. O şehir, insanın maddî bedenidir. O şehrin, yani insan bedeninin minaresinden kasıt da, insanın hakika-

tının ve nefs-i nâtıkanın bağlı bulunduğu, çam kozalağı şeklindeki kalptir. Nurların fışkırdığı yer olması bakımından kalb, tıpkı bir minâre gibi, insanın bütün vücut organlarından hâlîdir. Tamam oldu. Yazan, Mahfî.

İkinci Şerh:

Muhammed Nûru'l-Arabî tarafından yapılmıştır.

"Çalabım bir şâr yaratmış iki cihân âresinde.

Türk lügatında Çalap, Allah demektir. Şârdan murâd, hakikat ülkesi ve cem'u'l-cem (toplanmanın toplanması) şehridir. Yaratmış demek, ortaya çıkardı (varlık sahasına getirdi) demektir.Çünkü yaratmak, mânevî varlık durumundan maddî varlık durumuna getirmek demektir. Bu, sûfiyyeye mensup olmayanların, yokluktan varlığa gelmek şeklindeki târiflerine benzemez. İki cihan demek, biri hüviyyet (mâhiyet), diğeri inniyet (benlik) tir. Hüviyyet (mâhiyet), Hakk'ın içi; inniyet (benlik), Hakk'ın dışıdır. Bu durumda, mısraya şu şekilde mânâ verilir; Hüviyyet-i sıfât (sıfatların mâhiyeti) ve inniyyet-i suver (şekillerin benliği) arasındaki hakikat şehri ve cem'u'l-cem ülkesine, bu iki cihânı topladığı için cem'u'l-cem'(toplanmanın toplanmanın toplanması) adı verildi. Ve cihân-ı hüviyyet (mâhiyet cihânı), bâtının yani sıfatların toplanmasıdır. Cihân-ı inniyet (benlik cihânı), zâhirin yani şekillerin toplanmasıdır. Bu iki cihânı toplayan Hakîkat şehri ve cem'u'l-cem'(taplanmanın toplanması) in bir adı da, Çalap'tır ki bu zikredilen iki cihanı şâmildir. Hz, Musa (a.) nın dediği gibi "innî enellâh" (muhakkak ben Allah'ım) (1). "İnnî", cihân-ı hüviyyet (mahiyet cihânı); "ene", cihân-ı inniyet (benlik cihânı) ve Allâh da, her ikisini şâmil

(1) Kasas (28), 30 âyetindeki bu ifadeyi, müellifin (kemâ kâle Mûsâ) "Hz.Musa'nın dediği gibi", sözüne bakılırsa, Hz.Musa söylemiştir. Halbuki durum bunun tam tersinedir. Zikri geçen âyetin tamamının meâlinde, bu yanlışlık kolayca teşhis edilebilir: "Oraya gelince, o mübarek yerdeki vâdînin sağ kıyısından (oradaki) ağaç tarafından, kendisine şöyle seslenildi; Ey Musa! Bil ki Ben, bütün âlemlerin Rabbi olan Allah'ım".

olmak üzere türkçede Çalap'tır. Bundan dolayı, tasavvuf ekolündeki silsilesi Hz.Ali (r.)'ye ulaşan Hacı Bayram şöyle der:

"Bakıcak Dîdâr görinür ol şârın kenâresinde".

Dîdâr (sevgili, yani Allah)'ı görmeyen yoktur. Herkes, Sevgili'yi görür. Ancak, câhil olmaları münâsebetiyle görmezler ve bu yüzden de "Sevgili" görünmez derler. Onların cehilleri, kendilerine perdedir. Halbuki Sevgili'ye perde yoktur. Meselâ, bir hükümdâr, kıyafet değiştirip, saraydan ayrılıp, halk arasına karışarak ülkesini dolaşmaya çıksa, kıyafeti nasıl olursa olsun, onu bilen tanır, bilmeyen de tanımaz. Hattâ tanıyan bir kimse, tanımayan birine "az önce hükümdâr geçti, gördün mü?" diye sorsa, o "görmedim!" cevâbını verir. Hattâ, görmediğine yemin de eder. Bu durumda mısranın ifâde ettiği mânâ, şu şekilde olur: Cahillik perdesi olmasa, bakıldığı zaman ol şârın kenâresinde Sevgili görünür. Yani O'nu hâric-i suver (şekillerin dışı) olan inniyet (benlik)le görürsün, Çünkü Sevgili'yi görmekte çokluk söz konusudur. Gören, görülen ve görme çoğalmakladır. Görülen Sevgili, zât, sıfâtlar ve fiillerdir. Şehir kenarı olan fiiller ki, görünen işte budur. Bu fiillerden sıfatlar ve sıfatlardan da Zât görünür. Hüviyyet (mahiyet) ise, şehrin kendisi olduğu için, orada görmek yoktur. Bu sebeple " bizi görmemiz bizimle, O'nu görmemiz O'nunladır. O'nun kendisini görmesi bizimle, O'nun bizi görmesi Kendisiyledir" denmiştir.

Şeyh küşterî, icâd ettiği Karagöz oyununu, cahillerin câhilliklerine ve inniyyet (benlik)i müşâhede ehli olan velîlerin, Sevgili'yi görmelerine ve hakikat ehlinin ayn-ı hüviyyet (mâhiyetin aslı) olmalarına misâl kıldı. Bilmeyen kişi, perde gerisinde hareket eden ve konuşma yapan, şekildir, der. Bilen kişi de, sanki perde kenarından görür gibi, hareket eden ve konuşan şekil değil, bilakis, bir hareket ettiren, o şekli hareket ettirir der. Konuşmaktan, konuşmayı yapanı görür. Ama, perdenin içine girip bütün şekilleri karıştırdığı vakit,

asla şekilleri göremez. Kendisi, perde içindeki şekillerden biri hâline gelir. İşte bu şekilde, şâr (şehir)a girilirse, giren, şehirden sayılır. (Yani şehirli, şehir ehli olur).

"Nâgihân ol şâre vardım, ol şârı yapılur gördüm".

Ey azîzler, o şehri dört tane sûr kuşatır. Birinci sûr, fiillerin tecellîsidir, fiiller açısından Sevgil'yi görmektir. Üçüncü sûr, sıfatların tecellîsidir, sıfatlar bakımından Sevgili'yi görmektir. Bu dört sûr aşılmadan şehre girilmez. Bu takdirde mısranın mânâsı, şu şekilde olur. Fiil, isim, sıfat ve zât tecellîlerinin hepsini geçtim, zikredilen tecellîlerde gerçek sülûku tamamladım, birdenbire hakikat şehrine girdim. Gördüm ki, o şehir her ân'da yenilenip yapılıyor ve her ân'da, ortaya bir güzellik çıkıyor. Kendime baktım; O şehrin bir parçası olduğum için, her ân'da bir güzellikle cemâlim, fenâ (yok olma) ile bekâ (varlığı devam etme) arasında yapılıyordu.

Yine Hacı Bayram Velî buyurur:

"Ben dahi bile yapıldım taş ü toprak âresinde".

Taştan murâd, bekâ billâh (Allah'la bakî olmak, devam etmek), topraktan murad da fenâ fillâh (Allah'ta fânî olmak, yok olmak)tır.

Ey azizim, bir ân'da iki tecellî olmaz, olursa abes lâzımgelir. Aynı şekilde iki ân'da da bir tecellî olmaz, eğer olsaydı o zaman husule gelen şeyin elde edilmesi söz konusu olurdu. İşte bundan anlaşıldı ki, her ân'da, bir tecellî olur. Allah, şöyle buyurur: "Bizim buyruğumuz, ancak, bir göz açıp kapanana kadar bir tek ân'dır"Kamer (54), 50.

"O, her ân, yaratma halindedir" Rahmân (55), 29. Bu âyetlerden anlaşılan şudur. İlâhî gün (yevm), parçalarına ayrılmayan cüz gibi, zamana ait ân'dan ibârettir.

Üçüncü Şerh:

İsmail Hakkı Burûsevî tarafından yapılmıştır.

"Çalabım bir şâr yaratmış iki cihân âresinde".

"Çalap", Farsçanın cim harfiyle, Türkçe'de kullanılan Allah'a ait isimlerdendir. Tanrı mânâsınadır. Öyle ise, kâfir ve günahkâr kimselere "Çelebî" lâkabı verilmesi, küfr ve fısk kabîlindendir. Çünkü, şeytana ve nefsine uyan kimsenin, Allah'a nisbeti (bağlanması) doğru değildir. Mecâz ise her yerde olmaz."Çalabım" kelimesinin sonundaki "m"(-mîm) harfi, birinci tekil şahsa (ben) delâlet eder ki, herkesin Hak'la kendisi arasında ilâhiyyet (ilâhlık), me'lûhiyyet (ilahlanmışlık) bağı vardır. Çünkü bu bağ durumu olmasıydı, me'lûhden ilâha ilim taalluk etmezdi. Onun için Kur'ân-ı Kerim'de şöyle denilir: "Bil ki Allah'tan başka ilâh yoktur". Muhammed (47), 19. Öyle ise, bu mertebenin gerisindeki irtibât zinciri, bir dereceye kadar kesiktir. Zira, âlem sersem ve şaşkındır. Zikredilen bağlılık veya ilgi, herkesin yeteneğine göredir. Zira, kiminde vasıtalar az, ve kiminde de çoktur. Bir kısım insanlar, küllî isimlerin ortaya çıktığı yer durumundayken, bir kısmı da, cüz'î isimlerin ortaya çıktığı yer durumundadır. Hükümdar, sadrazam, emirler vs.

"Şâr" kelimesi Türkçedir, şehir mânâsınadır. Ancak, Arapça ve Farsçadan birleşik kelime yaptıkları gibi. Nitekim, talebîden ve tırâzîden derler. Türkçe ve Farsçadan da terkip yaparlar; şâristân gibi. Farsçada şehristan mânâsına kullanılır. Burada şâr ile, kalb kastedilmektedir. Nitekim Hacı Bayram Velî (k.), bunu şiirinde muamma üslûbunda açıklamıştır. Öyle ise, diğer ihtimaller tamamen terkedilmiştir. Nitekim şöyle derler: Ev sahibi, evin içindekini daha iyi bilir. Bununla beraber, bu beş beytin hakikatleri anlatan muhtevâsı, hep kalb üzerinedir. Diğer ihtimallere uygulanamayışı, kalp ehline gizli olan bir husus değildir.

Ve kalbi, şehir olarak tâbir etti, zira, o kuvvetlerin toplandığı yer ve isimlerin toplamıdır ki yüksek harfler ve alçak

satırlar dâiresinin merkezidir. Özellikle, kemâle erdikten sonra, ruhtan daha mükemmeldir. Zira, ruhun bedene bağlılığı, kalbi, tecellîler arasında döndürüp çevirmek içindir. Onun için, "kabiliyetli talebe, hocasından üstün olur (yani hocasını geçer)", ve "kabiliyetli evlat babasının derecesini geçer" derler. Özetle tafsîlâtlı olarak mânâ şu şekildedir: Peygamberlerin sonuncusu (hâtem) Hz. Muhammed (s.), peygamberlik evlâdının sonuncusu ve niseb-nâme-i risâletin hâtemi iken, aslın aslı olan Hz. Adem (a.) ve benzeri, dalı durumundaki Hz. İbrahim (a.) ve babaları, mükerrem peygamberlerden (s.) daha ziyade yücelik ve şeref zirvesine ayak basması, nihâyet terkip âlemi olan felekler feleği mübarek ayaklarını öpmekle şereflenmesi, bu hususta en güçlü delildir.

Bu bakımdan, arş-ı a'zam, hürmet edilmesi vâcip Nebevî (s.) ruhun amacgâhıdır. Sair ülü'l-azm Resûllerin karargâhı ise, kerim olan Kürsîdir. Bunun örneği meyvedir; asl olan çekirdektir, dal olan lezzeti kemâle erdirmek ve şümûllendirmek, bu asıldan daha ziyâde tercîh edilir. Bir şehir, ifâdesinde latîf bir mübhemlik vardır. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de gelir:Allah bir adamın içinde iki kalp yaratmadı..." Ahzâb (33), 4. Zira, bütün isimlerin yeri birdir. Dârü'l-mülk melikü'l-mülûk gibi. Her ne kadar İlâhî sırrın, tecellîlerin çeşitlenmesi bakımından, bir kaç yer belirlemesi varsada bu, menziller bakımından olan teayyünlerin mahallidir ve hükümdarın evi olmak üzere belirlenen yer, ancak kalptir. Fakat bu sebepledir ki Ümmü'l-Kurâ (Mekke yani köylerin, şehirlerin anası) da birdir. Hz. Peygamber (s.), âlemlerin kalbidir. O'nun ortaya çıktığı gibi, kimse ortaya çıkmamıştır. Onlara mirasçı olan velînin vücûdu da, bu şekildedir.Bu mânanın benzerleri çoktur, düşünmek gerek. Hacı Bayram Velî'nin iki cihânı bir şehir karşılığında anması, letâfetten uzak değildir. Nitekim Kabe'nin bir yönü, altı yöne mukâbil olmuştur. Her birlik, ya lafzan veya hükmen veya hakikaten çokluğa mukabildir. Ancak hakikî birliğin kefesi, hiç bir şe-

ye denk değildir. Onun için hakikî tevhîd, amel terazisine konulamaz ve iki cihandan murad, süflî cisimler âlemi ve ulvî ruhlar âlemidir. Kalp âlemi, bu ikisinin arasında berzahın hakikatı olarak yer almıştır. Et ile kemik arasında kıkırdak gibi. Bu bakımdandır ki, kalbin rûhânî ve cismânî kuvveti vardır. Ruhânî olan aklî, hayalî ve benzeri gibi güçlerdir. Cismanî olan işitme gücü ve görme gücü vb. dir. Cihân, dünyadır, cisimler âlemine bakar. Öylece ruhlar âlemine cihan denilmesi tağlîb yoluyladır ki civar hükmüyledir. Ve illâ muhakkıklara göre, cihanın sınırı yedinci felekin dibinden toprağın altına kadardır ki bunun tümüne olma-bozulma âlemi denir. ruhlar âlemi ise, arşın yukarısına denir. Bundan anlaşılır ki arş-ı muhîtin arkası, keşf sahibi sufilere göre, boş ve dolu olmayan âlem değildir. Nitekim hakîmler yanlışlık yapmışlardır. özet olarak, ruh kalıcı, cisim yok olucudur. Şu kadar ki mükemmel cisimler de, ruhların bereketlerinin sirâyeti ile yok olma âleminin dışında kalır. Onun için bozulma kabul etmez. Zira zikrolunan sirâyet (bulaşma) nedeniyle cevher, ruh ile birleşmiştir. Beyt-i şerîf (Kabe), kalbin sûretidir, iki cihan arasındadır. Bu iki cihan doğu ve batıdır. Zira arzın ortasında bulunmaktadır. Doğu ve batı ise ruhlara ve cisimlere işârettir. Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de şöyle gelmiştir: "doğu ve batı Allah'ındır" Bakara, 115. Öylece, insan kalbi iki cihan arasında bulunmakla, tecellî gündüzü ve istitar (gizlenme) gecesini toplamıştır. Bunun için "ebrârın müşâhedesi tecellî ve istitâr arasındadır" denir. Hakikat mukarrebûna göre, hükm-i leyl mürtefidir. Onun için şöyle denmiştir: Bir grup cennet ehli vardır ki, Rab onlardan gizlenmez. Çünkü, onlar fenâ âleminde ve aşağıdaki makâmda zâtı müşâhede etmekle istifâde ettikleri gibi, bekâ âlemi ve kâbe kavseyn makâmında da sıfatların tecellîlerini elde ederler. Öyle bir şekilde ki, sıfât ve zâtın vechindeki iki renk, onlara tek renk olmuştur. Öyle ise, sıfat aynasında, zâtı müşâhede etmekten ayrı değildir. O misâl âlemi, ruhlar ve cisimler arasında berzahtır. İnsanın kalbi onun örneğidir. Bu sebepten-

dir ki cisimler âleminin şekli, kalp aynasına yansımaktadır. Onun için gönül ehli gayr-i vukû'î (vuku bulmayan) bir şey kendilerine haber verildiğinde, onu doğrulamazlar. Zirâ, şekil, kalbe yansımamıştır. Gaybın hükümleri de, sürekli olarak inmektedir. O da takdîr âlemine göre vukû'î bir emr (iş, durum) dir. Meselâ, hilâlin halka doğuşundan, önce dile (gönüle) doğuşu ve yağmurların yeryüzüne inişinden önce, gönüle inişi vardır. bu sebeple o mânâ, halk için gizlidir, keşf ehlinin kalbinde mevcuttur. Öyle ise, kalb, iki vecih (yön) sahibidir. Kalb bunlardan biriyle gayb âlemine, diğeriyle de şu görünen (şehâdet) âlemine yönelmiştir. Yalnız, gayb ehli, ve yine yalnız şehâdet ehli olanlar için bu iki vecih yoktur. Bunlar tek yön (cihet) ehlidir. Bundan ortaya çıkar ki, cisimler âlemi kalbin arkası gibidir. Nasıl ayna, arkası yoğun bir şeyle cilâlanmadığında göstermediği gibi, kalp aynasında da, zuhur yeri rütbesi dedikleri perde olmasa, asla ayna olmazdı. Zuhur yeri rütbesine, kibriyâ örtüsü de derler. İşte bu, cisimler âlemine ve celâle bakar. Bundan böylece açığa çıktı ki kalp, vücud şehrinin dış (zâhir) ve içi (bâtın)' ne hâkim; âfâkî (dışa ait) ve enfüsî (içe ait) güçlerin tümüne yöneticilik yapan krallar kralıdır. Afâkî güçlerin başlangıcı, ruhun taayyünü (ortaya çıkma, belirli olması) dür. Enfüsî güçlerin başlangıcı, meninin te'ayünüdür. Zira misâl âlemi, mutlak rûha bağlıdır ki, yaratılışta onun ilâvesidir. İnsan âlemi, meninin ortaya çıkmasına bağlıdır. Her ne kadar ruh, meni ile devrederse de, anlaşılması zor bir şeydir. Bunu bilmeyen ve "ona Kendi rûhumdan üfürdüm" (Hicr (15), 29) sözünün dışına bakıp mağrurlanarak, insan rûhu, dışarıdan üfürüldü sanır. İzâfî rûhun te'ayyün yeri kalptir. O da, çam kozalağı şeklinde ki bir parça ettir. Kalp gerçekte Rabbânî (ilâhî yönü olan) bir latîfedir. Ve zikredilen ruha, yer olarak tayin edilme durumuna bakarak ruhun mekanda yer kaplaması (mütehayyiz) gerekmez. Belki en mükemmel bir şekilde ait olduğu yeri açıklamaktır. Zira ruhun bedene hulûlü (giriş) yoktur.Mutlak zâtın taayünlerin tümüne te'alluku gibi bir

te'alluku vardır. Nebâtîrûhun belirdiği yer, ciğerdir. Hayvânî ruhun belirdiği yer beyindir; o, bu sebeple anlama yeridir. Bütün hayvanlar da fi'l-cümle idrakle muttasıftır. Kalp, ruh ile cismin evlenmesinden doğmuş, şerefli bir çocuktur ki kutsal akıl, ona hizmet eder.

Bundan anlaşıldı ki kalp, bu doğum sebebiyle, yaratılmıştır. Onun için Hacı Bayram Velî (k.) şiirde kalp için "yaratılmış" kelimesini kullandı. Fakat, onun yaratılmış olması; kadîm sır olmamasını gerektirmez. Belki kendi, kadîm sır, ortaya çıkışı da hâdis (sonradan) dir. Onun şehir olmasından anlaşıldı ki, cisimler ve ervâh âlemi, ona göre köy gibidir. Köy, her ne kadar cemiyeti içine alsa da, şehre göre basîttir. Bu sebeple Kur'ân kalbe inmiştir. Ayet: "Onu, kalbine Ruhu'l-emin indirdi". (Şuara (26), 193). Yani toplu manayı hatırlatan Kur'ân -ı Kerim'in indiği yer,bu şekilde kalp oldu. Bundan anlaşılar ki, kalpten daha şerefli bir şey yoktur. Öyle ise, köylü olanın şehre hicret etmesi lâzımdır. Tâ ki, böylece toplum ehli olur.

Kalbin olgunluğu Allah'ı bilmekle olur. Ve bu da, diğer âzâ ve güçlerin olgunluğuna bağlıdır. Yani onun olgunluğu, zâtı kastetmiştir. Başkasının olgunluğu, toprağı (dünyayı) hedeflemiştir.Meselâ bir kimse, her ne kadar tevhîd ehlî olsa, onun olgunluğuna bel olgunluğu derler. Bir kimse Zerkâ-yı Yemâme(1) gibi, üç günlük mesâfeden görse, ondaki olgunluğa görme olgunluğu denir. Yine bir kimse yol tahmincisi gibi, üç günlük uzaklıktan ses duysa, onun olgunluğuna, duyma olgunluğu denir. Ve bir kimse, kâfile kılavuzları gibi, bulunulan yeri tesbit için toprak koklamak ile temayüz ettiyse, onun kemâline, şemmî (kokuya ait) olgunluk derler. Bir kimse, bazıları gibi, üç günlük yolu tayy (dürülme) şeklinde bir adımda alsa, onun kemaline riclî (ayağa ait) kemâl

(1) Zerka, gök gözlü kadına derler. Zerkâ-yı Yemâme, kaynaklara göre, Yemâme'de Cedîs kabilesine mensub, üçgünlük mesâfeden görme (!) özelliği ile meşhur, bir kadındır.

derler. Bir kimse, bazıları gibi, İbn Mukle, Yâkût Musta'sımî, I'mad ve Şeyh Amasyevî kadar yazı olgunluğuna, güzel hatta sahip olsa, onun olgunluğuna, kemâl-i yedî (ele ait olgunluk) derler. İşte bunlar gibi, kalbin olgunluğu da Allah'ı bilmekle olur. Bu sebeple, Allah'ı bilmeyi elde etmeyen bir kişinin, hiçbir olgunlukla öğünmesi doğru değildir. Eğer, kalb olgunluğu meydana gelse, ve bundan başka bir olgunluğu olmasa, bu, ona yeter. Eğer olursa daha güzeldir, ve öğülmüştür. Bu sebeple Hacı Bayram Velî, Yunus Emre ve benzerleri gibi, resmî ilimler (fıkıh, tefsir, hadis ilimleri) ve aklın kanunlarından nasîbi az olanlara(1) ilâhî hakîm (yani ilâhî hikmet sahibi) derler, başkalarına demezler. Zira eşyanın hangi şey üzerine olduğunu (yani mâhiyetini) bilmeye hikmet derler, diye tarif etmişlerdir. Bu, kalp ehlinin özelliğidir. Bundan sonra, şehirde ikamet eden kişi, her istedigi şey ile rızıklandığı gibi, kalb ehli de her istediği şeyle rızıklanır. Bu sebeple, hükümranlık kapısı olan ilk felek, kalptir. Zira Hz. Adem (a.) in rûhâniyetinin karâr bulduğu yerdir. Öyle ise. felek, o hükümranlık kapısı olmakla, ulvî (yüce) tarafı ruhlar âlemine, alçak tarafı da cisimler âlemine bakar. Bundan anlaşılır ki, bir kalp şehrinde uzun süre kalmayan kişinin ruh atı, insanlık kıyafetinden sıyrıldıktan sonra, ilk feleğe doğru yol alamaz. Ancak, gaybe imanı güçlü olursa o zaman başka. Öyle ise, bu şekilde câizdir ki, inâyet yolundan ruhlar makâmı şehrine vâsıl, ve şer'î sâlih amelleri işlemesi sebebiyle ulvî makâmlardan birine nâzil olur. Ancak, bu şehirden çok uzaklarda kalanın, cem'i (toplanmayı) anlaması, mümkün değildir. Özet olarak, perişanlık sebebi olan nefs ve tabiat köylerinden, kalp şehrine hicret etmek veyahut ona yakın bir yerde oturmak lâzımdar ki "dön" (Bana) hitabı, cân kulağına ulaştığında, gönül evine salınarak yürüye. Anla!.

---

(1) Bu bilgi yanlıştır. Zirâ Hacı Bayram Velî, tasavvuf yoluna yaklaşık yirmi senelik müderrislik (Profesörlük) hayatından sonra geçmiş bir âlimdir.

"Bakıcak Dîdâr görinür ol şârın kenâresinde".

Dîdâr, aslında ârend-i dîd'dir, manası da görmek, götürücü şeklindedir. Yüzün görünen yerine (vech) de kullanılır. "Kenâre", taraf (yan,uç) manasınadır. Bilinmelidir ki, Hacı Bayram Velî, bu beytte makamların en yüksek olanı "rü'yet" (görme) e işâret etmiştir. Onun için cîm ile başladı. Zira, cim, cemâle işarettir (remzdir). Görme feleği işitme feleğinden sonra gelir. Duyma feleği, işitmeğe ait muhataptır. Hz. Musâ'ya olduğu gibi. İkinci olarak, görmeğe ait müşâhedeler ki, rü'yet makâmı, mârifet makamından daha üstündür. Zira, duyma makamında nice ârifler vardır ki, kalbî müşahedeler ve sırrî muâyeneler ile şereflenmemiştir. Görmenin iki rütbesi vardır: Biri, Nebîye has olanıdır ki, dünyada gözle görmektir. Diğeri de herkes üzerinedir ki basîretle görmektedir. Zira bu görme, dünyada bütün peygamberlere ve kamil velîlere, insilâh hâlinde vuku bulmuştur. Hatta, Hz. Musa'ya da bu vakti harurda meydana gelmiştir. Zira o vakitte, yasaklanan göze ait görmedir. Hacı Bayram Velî'nin "bakıcak" demesindeki sır, "ey basiret sahipleri ibret alınız" (Haşr (59), 2) mucibince mazhardan zahire (zuhur yerinden zuhur edene) geçmek lâzımdır. Tâ ki Allah'ın cemali açıkça ortaya çıka. Ancak maddî perdelerle örtülü olanların bakışları, zuhur yerine münhasır olmakla, o cemali görürler veya göremezler. Zira gördükleri zuhur yeri, Kibriyanın (Allahın) örtüsüdür. Örtülü olan kişi, örtüsünün altında görünmez. Ancak görünen, dışta oluşu münâsebetiyle örtüdür. Onları da hissî olan hüsn sıfatı, sıfatın hüsnünden (güzelliğinden) meşgül edip, gaflette bırakmıştır. Zirâ hüsn,melekût sıfatıdır. His gözü ise, melekûtu mütâlaa etmekten nasipsizdir. Belki zikredilen mütâlaa, gönül ile elde edilir. Nitekim Kur'ân'da gelmiştir: "Böylece, İbrahim'e, yerin ve göklerin hükümrânlığını gösteriyoruz". (En'âm (6), 75.)

Kenârdan kasıt, kalp şehrinin her tarafıdır, yoksa bir kenarı değildir. Ancak, görmeyi sınırlamak gerekir. Zira,

Hakkın vücûdu, her yöndür. Öyle ise, belli bir taraftan tecellî etmez. Görmeyi inkar edenler, gaib olanı, ortada olana kıyas edip yanlışlığa düştüler. Mutlakın vechine bakmanın mutlak gözle olduğunu, mukayyed gözle olmadığını bilemediler. İyi anla! "Kenâre" sözündeki ince sır şudur: Görmeyi elde etmek için uzaklığı isbat ve devrî tasvîr ile temsilî olarak görmek gerekir. Zira Sevgili, görünmek, gören ve görünenin bakâsıyla (devam etmesi) ile olur, fena (yok olmak) ile değil. Yani gören, görünen de yok olsa, o hâle görme denmez. Zira, vahdet aleminde şirk olmaz. Hadis'te şöyle gelmiştir: "Sen'den ebedî ve daimî olarak, kerim vechine bakma lezzetini istiyorum". Yani görme ehlinin en mükemmeli olan Hz. Muhammed (s.) bakma lezzetini taleb etmiştir. Bu doğrudan bilinmelidir ki, zikredilen lezzet, bekâ âlemine bakar. Onun için duada, "ebedî ve daimî olarak" diye kayıt koymuştur. Öyle ise, bu manaya, müşâhedenin sürekliliği ve her müşâhedede lezzet bulmak, mümkün işlerdendir. Ebrâr (iyiler) ve mukarrabûn (Allah'a yakın olanlar) arasında şu kadar fark vardır: İyilerin lezzeti noksandır. Zira, onlar henüz sıfat ve fiillerin tecellîsindedirler. Çünkü sırları fenâya ve zâta yükseliş üzerinedir. Zira, fiil ve sıfatların tecellisinden, zat tecellîsine yükselmişlerdir, sırları da bakaya ve sıfatlara tenezzül (iniş durumu) üzerinedir. Öyle ise, her sıfat ehli, zat ehli olmaz. Ve her zat ehli de sıfatlara inmez. Belki nice ârif vâkıf olur ve nicesi de ârif-i vâris rütbesini elde eder. Sözün özü, olgun (tam) lezzet odur ki, sıfatların ortaya çıktığı yerde, zâtın dışı ile tanışasın ki, hem sıfat nuru ile nurlanmış ve hem zatın cemali ile teşerrüf etmiş (tanışmış) olasın.Bundan anlışıldı ki, nice şekilde devr edenler gerçekte huzurdadırlar. Onun için bu dünyâ âlemi kimine cennet, kimine de cehennem olmuştur. Zira, aşağıların aşağısında olmak, gül bahçesinde olmaya aykırı olmaz. Bu, Hz. İbrahim (a.) 'in durumudur. Bu bakımdan Kur'ân-ı Kerîm'de şöyle gelir: "Biz ona şah damarından daha yakınız". (Kâf (50), 16). Öyle ise, Sevgili ile beraber oturan kişi, iğne

deliğinde bile olsa, geniş sahralardadır. Aksi halde cihanın geniş sahrasında, belki şeklî cennette olsa da o, iğne deliğindedir(1). Buna binaen kalp makamını elde etmek gerekir. Zira, çok geniş olmasından dolayı, kalb, Hakk'ın sırrının ortaya çıktığı yer oldu. Ve belki kalp, Hakk'ın elbisesi oldu. Nitekim: "Yere göğe sığmadım, lakin mü'min kulumun kalbine sığdım"hadisi buna işaret eder. Bu sebepten dervişler, bâtın hırkasını elde ettikten sonra, zahirî olarak da hırka giyerler. Ahlakî olgunluğun sırrına ermeyenler ise, derviş hırkasına karışırlar. Bu asırlarda, hırka işinin biraz karıştığını da söylemek gerek.Zira bu iş, özü olmayan kabuğa döndü.

Hacı Bayram Velî, şehrin kenarını, görmeye zarf etti. Zira, görmenin kayıtlanmasından, görülenin kayıtlanması gerekmez. Onun için Kur'ân'da gelir: Orada gözlerin sürûru ve nefislerin arzuladığı şeyler vardır" (Zuhruf (43), 71.) Yani bu âyette cennetliklerin gözlerine lezzet veren şey, Hakk'ı görmektir. Bununla beraber, cennet ona zarf olmuştur.Nitekim harf, zarftan alınmıştır. Ve yine Kur'an-ı Kerim'de gelir: "O gün bir takım yüzler, Rablerine bakıp parlayacaktır" (Kıyame (75) 22-3.) Bu kavl-i münîfde, zaman bakmaya zarf olmuştur. Yine Necm Sûresi'nde gelir: "Sidre-i Müntehâ'nın yanında "Necm (53), 14. Yani yanlık (indiyyet), Hakk'ı görmeye zarf olmuştur. Kavillerden birinde ve Vâkı'ât-ı Hüdâiyye adlı eserde şöyle gelir:"Kim rü'yeti, yani Allah'ı görmeyi severse, görülen yeri de sever ki bu cennettir"derse, o kâfirdir (tekfir olunur), kim de Allah'ı cennetten gördüm derse kâfir değildir (tekfir olunmaz)" sözlerinde rahmet yoktur. Zirâ, cennetin, görene ve görmesine zarf oluşundan, görülene de zarf oluşunu anlamışlardır. Allah ise, zaman ve mekana girmekten yücedir (münezzehtir). Bu, yanlış anlayıştır. Zira bir kimse "ben, hilali falan ağacın yanında gördüm" dese, ağaç, hilâlin kendisine zarf olmaz. Belki görene ve görme işine zarf olur. İnanan kardeşim, Hz.

(1) Bu meşhur bir sözdür: "Düşmanlar, arasında sahralar insana dar gelir, dostlarla beraberken , iğne deliği, insana sahralar kadar geniş olur".

Muhammed (s.) baş gözü ile, Hakk'ı gördü derler.Bu ne çeşit sözdür? Düşün! Eğer ki O'nun görülmesi terkîb makamının sonunda nurlu ceset, parlak göz ve açık sırrın birliği ile idi. Öyle ise, kayd, kul açısındandır. Kul, kayıtlardan kurtulsa, vücudu, Mevlâ'nın vucudu gibi, tamamen ayn (göz) olur. Şimdi kayd, nerede kalır? Namaz sırasında bu mânâ gâlip olmakla, yani onda Hazret-i İlâhî ile hizalaşma bulunmakla, Hz. Peygamber (s) kafadan dahi görürlerdi. Hz. Peygamber (s.)'in maksudu, kafa cihetini tahsîs değildir. Zira o durumda, cihetlerin tümü göz hâline gelirdi. Belki imamlık hasebiyle, sahabî saflarının önüne geçmeleri hasebiyledir. "Gözümün nuru, namazdadır" sırrı budur. Anlamaktan âciz kişiler, bunun uydurma olduğu kanaatindedirler. Zira önü dünya, sonu âhiret ve bil ki Mevlâ, nasıl mümkündür derler. Bilmezler ki namazın dışı dünyadan olmak, içinin âhiretten olmasına ters düşmez. Belki olgunluk odur ki, kayd içinde kayıddan kurtulasın. Yani, cesed ve dünya ile mahsur ve kayıdlı iken, Kahredici Tek olan Rabbı, bu kayıt altında görmekle, mahsur ve mukayyedi de hasr ve kayddan kurtarıp "şimdi, geçmişte olduğu şey üzeredir" derin sırrı ile devredesin. Bundan sonra, beytin mânâsı budur: Keşf sahibi sâlik, gören ârif ve vecd sahibi vâsıl olan kişi, kalp şehrine, fenâ yolundan girer. Hakk'ın sıfatlarının bekasiyle Hakk'a bakar. O şehrin çevresinde ve her tarafında dışarıda ve içeride Hakk'ın cemâlini mütâlaa eder. Zira demişlerdir ki: "Evde, sâhibinden başkası yoktur" ve bunda "yeryüzü, Rabbisinin nuru ile aydınlandı" (Zümer (39), 69,) sırrına remz ve işâret vardır. Zira, gerçi hakikî görme, cisimden sıyrılıp ayn'a yükselip ve ondan da sıyrılıp mücerred sırra ulaşmakla olur. Lakin yüce ve alçak alem, ister enfüsî, ister âfakî olsun Hakk'ın cemalinin tenezzülât ve istirsâlâtındandır. Öyle ise, cesed dahi ruhun bineği olmak hasebiyle tecellîden nasibini alır. Tecellî yerinden tecellî olmaksızın geçilmez. Ve hangi vücud oluğu vardır ki, andan bir çeşit feyz içilmez. Bundan ortaya çıktı ki, doksan bin âlem, tecellî mertebeleridir. Zira

şuhûdî tecellîler, vücûdî tecellîlere bağlıdır. Bu manadan nasipsiz olan şuhûd ehli, vücud elbisesinden soyunmak ister. Bu ise Sevgiliyi soymaktır. Sevgilinin sırrı ise, açığa çıktığında, ne sen kalırsın, ne aran, ne de kenarın kalır. Böylece sözlerimiz, gafletten uyarma talebindedir.Yoksa perdeyi yırtmak değildir. Sorulursa ki gaflet nedir? Bunun cevabı şudur: Yetmiş bin perdedir ki, kimisi karanlık, kimisi de aydınlıktır. Nitekim Hadiste gelir: "Nur perdesi". Yine bir rivâyette de "ateş perdesi" diye gelir. Yani vuslat hâlinde, vuslatın ne olduğunu bilmez. Yoksa, keşf ehline ve Hakk'a göre değildir. Zira Hak perdeli değildir. Eğer öyle olsaydı sınırlanmış (mahsûr) olması gerekirdi. Hak, kendi sıfatlarıyla perdelidir. Bu gelinin, duvakla örtülü olmasına benzer. Duvak, geline perde değil, bilakis, başkasına perdedir. Bu toplantıda, başkası bulunmaz. Öyle ise, Hakkın sıfatı kime perde olur? Aynı şekilde, ayna görülen veya görene perde olmaz. Öyle ise, perde dedikleri şey, gözde bulunan perdedir. Araplar, göze "ayn" derler. Ayn'dan kastedilen şey zatdır. Zât'dan murad, insanî hakikattır ki bu, imkanî ve vücûbî hakikatın berzahıdır. Öyle ise, bu hakikati, bahsedilen kevnî ve gayr-i kevnî yaratılan ve yaratılmayan alem ilgili olan perdelerden soyulan, Hazret'in cemalini görür. Aksi halde görmez. Varlık âlemiyle ilgili perdeler nedir, diye sorulursa, cevab şudur: Varlık alemiyle ilgili perdeler, cisimler ve ruhlar âlemidir. Zira, ikisi de halk makâmındadır (yani yaratılmıştır). Nitekim Kur'an-ı Kerim'de gelir: "Biliniz ki halk ve emr O'nundur". (A'râf (7), 54.) Ruhun maddesiz ve süresiz olması yaratılmış oluşuna aykırı değildir.

Nitekim hadis'te gelir: " Allah'ın yarattığı ilk şey ruhumdur". Eğer, varlık âlemine âit olmayan perdeler nedir? diye sorulursa cevap budur: Bu, cevap verilmemesi gereken sorudur. Mutlak hüviyyet ve Birlik zatına ulaşanlar, bunun ne olduğunu bilirler. Bunlara da uyarı vardır ki, gözü olanlar kalp şehrini mütalaaya gelirler. Gönül ehlini ziyâret edip, onları görmeyi, Hakk'ı görmenin örneği bilirler, zira

onların kalpleri, ilâhi bakışın vuku bulduğu, sonsuz feyzlerin döküldüğü yerdir. Bu sebeptendir ki, gönül ehlinin söz ve fiil olarak bir takım kanunları, cümle-i evdâ ve şer'î tavılardır. Zira, Hakk'ın suretidir. Hak'da zulüm olmadığı gibi, Hakkın sûretinde de yoktur. Hadiste gelir: "Beni gören, muhakkak Hakkı görmüştür". Cüneyd-i Bağdadî "Cübbemde Allah'tan başkası yoktur"(1) der. Hallâc-ı Mansur "Ben Hakk'ım" ifadesini kullanır. Şeyh Şiblî de buna benzer şekilde "ben işitirim, ben konuşurum" der. Şeyhu'l-Ekber Muhyiddin Arabî de "eğer beni tanısaydınız, bana secde ederdiniz" cümlesini kullanır. Ebu'l-Hasen Harakânî "Sufî, yaratılmış değildir" der. Buna benzer hakikat erbâbından niceleri, Allah onların sırlarını mukaddes kılsın, hakikatin özünden, gönül ehlinin dimağına lezzet sunmuşlar, irfanî kelimeler söylemişlerdi. Hepsinin maksadı, Hakk'ın olgunluğunun ortaya çıkışını açıklayıp, cemal ve celalinin hakikatlerini ortaya koymaktır. Vay, o köylü meşreb olan perdelenmiş kişiye ki yetmiş bin perde ile perdeli ola. Gözlerine körlük mili çekilip gönül şehri hareketsiz kala, şehir ile şehirli olmak nedir, bilmeye.

Değerlendirme:

İleride Hacı Bayram Velî'nin tasavvuf anlayışını incelediğimizde göreceğimiz gibi, bu şiirler, çeşitli tasavvufî tecrübeleri yansıtmaktadır. Şiirlerde geçen, fakr, fenâ, mahv, muhabbet, yanmak, Allah'ın adını anmak, dünyaya gönül vermemek, kendini bilmek, hayrete varmak ve nura dalmak gibi hususlar, tasavvufun ana temalarını oluşturur.

Hacı Bayram Velî'ye göre, şiir yazmak, evliyanın kerametindendir. Hacı Bayram Velî, bu konuda şunları söyler: "Nazm, evliyânın kerâmâtındandır. Gerek âlim olsun, gerek ümmî olsun. Zira, âlim-i hakayık ânı îras ider. Yunus Emre

---

(1) Bu söz Bâyezid Bistamî'ye atfolunur.

gibi ki, aslında ümm[illegible] ahzdır. Lâkin kemâlâtı, âlemde intişâr-ı tâm bulmuştur[illegible]a).

2. Mektupları.

Fuat Bayramoğlu, bu şiirlerden ayrı olarak Hacı Bayram'a âit iki mektûptan bahsetmektedir(206). Biz iki sebeple bu mektupların Hacı Bayram Velî'ye ait olamıyacağı kanaatindeyiz:

Birincisi, mektuplar, Hacı Bayram'ın yaşadığı yüzyıl Türk dili özelliğini taşımamaktadır. En azından Hacı Bayram'ın şiirlerinde kullandığı dil, bu mektuplardaki dilden farklıdır.

İkincisi, mektuplar, Fuat Bayramoğlu'nun da ifâde ettiği gibi yazı karakteri itibariyle 18.ve19. yüzyıllara aittir(207). Yani, bu mektuplarla Hacı Bayram Velî'nin arasında, en azından üç asırlık bir zaman boşluğu bulunmaktadır. Bu, mektupların sıhhati açısından düşündürücüdür.

Bu mektuplardan ilki Süleymaniye kütüphanesinde, 895.35-6 tasnif numarasına kayıtlı bir mecmua içerisinde (vv. 169b-172a), rik'a hattıyla olmak üzere yer almış bulunmaktadır. Mektub şu şekildedir:

(v.169b) MEKTUB-I HACI BAYRAM-I VELİ
KADDESALLAHU SİRRAHU'L-ALİ

Bismillahirrahmanirrahîm.

Hamd-i bî-had ol Ehad Hazretlerine ki cemî-i eşyâda vahdetiyle hâzır ve cümle mezâhir-i ekvânda cemaliyle mütecellî ve zâhirdir. Ve salat ü selam ol mir'ât-i Zât ve mazhar-ı esmâ ve sıfât olan Nebiyy-i mükerrem sallallahü te'âlâ aleyhi ve sellem hazretlerine ve Al-i güzîn ve Ashâb-ı pür-temkîn hazretlerine olsun ebedü'l-âbâd.

(205a) Vassâf, Sefîne, s.263.
(206) Bayramoğlu, Hacı Bayram, c.II., ss.238-241, belge no:156,157.
(207) Aynı eser, s.237.

Ba'de zâlike şöyle bilmek gerekdir ki, Hak Te'âlâ gayb-ı hüviyyet ve hazreti ehadiyetde kendü zatıyle mevcud olub, kendü zâtını kendü zâtında müşâhede iderdi. Ve cemî'-i hakayık-i imkaniyye ve suver-i kevniyye ve esmâ ve sıfâtı ilâhiyye ve nisbet-i zâtiyye idi ve anları müstehleke müşâhede iderdi. Zîrâ zahirde zuhûr idecek bunların a'yânı yoğ idi. Pes zâtında müstehleke olan esmasının a'yânı hasebiyle kendü zâtını ve aynını ve sıfât ve kemalâtını bir gûne câmi'de ki cemî-i emr-i vücûdı hâzır ve câmi'dir, müşâhede eylemek diledi. Pes evvela alemi rahman sûreti üzerine halk eyledi yani cemî-i esmâ ve sıfât ile âlemin sûretinde zuhûr idüb suver-i alemde ancak esmasının a'yânını müşâhede eyledi. Zirâ zât-ı ehadiyyete mazhar olmağa âlemde kuvvet ve isti'dâd yokdur. Andan sonra, berzah-ı kâmil olan insan-ı kâmili iki yüzlü halk eyledi; bir yüzü zâhir (v. 170a) bir yüzü bâtındır. Bâtın yüzü zâta mazhar ve esmâ ve sıfâta masdardır ve zahir yüzü âlemdir ve suver-i âlemden zuhur iden esmâ-i ilahiyye suretidir. Bâtını vahdet ve zahiri kesretdir, bâtını Hak ve Zahiri halkdır. Pes insan-ı kâmilin mazharı âyinesinde kendü zâtını ve aynını ve zatında müstehleke olan esmâ-i hüsnâ ayânını tafsîl üzerine müşâhede eyledi ve zuhur ve ızhar-ı cemâl ve tecellî-i zât ve sıfât alâ vechi'l-kemâl ânınla hasıl oldı. Zîrâ her şeyin kendü nefsini kendü nefsinde görmesi şey-i âhâr gibi evvelâ şey'e tecellî idüb anda kendü suretini müşâhede idüb görmesi gibi değildir, âyine gibidir. Mesela pes insân-ı kamil mazhar-ı zât-ı Hak ve âyine-i vücud-ı mutlakdır esma ve sıfât-ı ilahiyye ve niseb ve şuunat-ı zâtiyyeden bir şey yokdur. Bâtınında mevcud ve mestûr olmıya ve sahîfe-i vücûddan hakâyık-ı kevniyye ve hurûf-ı imkaniyyeden bir harf yokdur ki ânın zâhirinde meşhûd ve mestur olmıya ve zerrât-ı mevcudâtdan bir zerre yokdur ki ana ittisâli olmıya. Pes ânın dâiresinden hâric bir şey müt'ayyin olmamağın zât-ı Hak anda zuhûr-ı küllî ve tafsîlî ile zuhur idüb tecellî eyledi ve ol yüzden zâtî güneşi işrak itdi ve esrâr-ı ilahiyye-i gaybiyye anınla aşikâre oldu ve ibâ-

det-i zâtiyye ânınla kâmil ve ma'rifet-i ilahiyye ânınla hâsıl oldı. Ve dahi insan-ı kamil Hakkın nurudur, aleme ânınla nazar idüb rahmet ider ve âlemin ruhudur, âlem bir nefes onsuz olmaz, beden ruhsuz kaim olmadığı gibi. Ve dahi vücûd-i Hakka âyine olan (v.170b) mezahir-i kevniyyenin cilası ve nurudur. Rahmeti cemî-i eşyâya vasıl bil ki esmâ-i ilahiyyeye dahi şâmildir. Zira cemî-i eşyânın zuhuru ve kıyâmı insanı kâmilin nuruyladır. Kezalik esmâ-i ilâhiyyenin zât-ı ehadiyyete olan istihlak-ı giryeden ıstırabdan teneffüs dahi anınla zuhurlarından ve cümlesi andan zâhir olduklarından, bu itibar üzerine insân-ı kâmil Hak'la halkın kıblesidir. Zira cemî-i eşyanın teveccühü ânadır ve feyz andan gelür. Ve esmâ-i ilahiyyenin batınından zuhuru andandır. İmdi Hakk'ın kendü aynını müşâhedei külliyye-i tafsîliyye ile müşâhedesi sûret-i cem'iyye-i ilahiyye-i zâtiyye-i ehadiyye ile insan-ı kâbilin ma'rifet-i ilahiyyeyi tahsîl itmesi ve Hakk'a vâsıl olub müşâhede kılması dahi insân-ı kâmil mazharına kalb-i selîm ile teveccüh itmeye mevkûfdur. Zîrâ Hak, mevâd ve mezâhirden mücerred idrâk olunub müşahede olunmaz illâ mazharda zuhûr idüb ol mazharın cem'iyyeti ve ihâtası kadar müşâhede olunur. İnsan-ı kâmil dahi mazhar-ı etem ve eşmel ve mecla-yı ecma' ve ekmel olmağın anda olan zuhur küllîdir ve anda olan müşâhede, müşahede-i zâtiyyedir. Ansız Hak bilinmez ve dahi müşâhede olunmaz. Pes âna vâsıl olan Hakk'a vâsıldır ve ânı müşâhede iden Hakk'ı müşâhede ider. Ve âna mahabbet iden Hakk'a mahabbet ider ve âna mutî' olan Hakk'a mutî' olur ve anın merdûdu olan Hakkın merdûdudur ve ânın makbûlü olan Hakk'ın makbulüdür ve âna âsî olan Hakk'a âsîdir (v.171a) ve âna münkir olan Hakk'a münkir olur ve âna hâyin olan Hakk'a hâyin olur ve âna ezâ iden Hakk'â ezâ ider. Zîrâ insân-ı kâmilin zâtı zât-ı Hakk'ın âyinesidir ve zât ânın üzerine vech-i kül ve icmâlî ile mütecellîdir ve ânınla zâhirdir ve ilmi dahi Hakk'ın ilim âyinesidir, belki zâtı, Hak'ın zâtı ve vücûdu, Hakk'ın vücûdu ve ilmi Hakk'ın ilmidir zirâ Hakk'ın varlı-

ğından gayri ânın ne zâtı vardır ve ne vücûdu ile ilmi vardır. Ve bu vahdet, ikilikden hâsıl olur vahdet değildir ve hulûl ve ittihâddan dahi berîdir, belki kâmilin ma'dûma olan ayn-ı sâbitesi âyinesinde kemâliyle Hakk'ın zuhurudur ve sûret-i ilâhiyye-i ehadiyye ile ol mazhardan işrâk ve bürûzudur. Ehadiyetde müşâhede olunan, yine zât-ı ilâhiyyedir. Esmâ-i ilâhiyye ânda müstehlekedir ve âlemde müşâhe hede-i zât olunan suver-i esmâ-i ilâhiyyedir. Amma insân-ı kâmilde olan müşâheide zât ve sıfât ve esmâ-i ilâhiyye cem'iyyetinin müşâhedesidir. Pes, anda olan müşâhede ecma' ve ekmel ve etem ve eşmeldir. İmdi çünki bu âlem-i şehâdet müşâhede âlemidir ve bunda müşâhede iden âhiretde müşâhede ider ve bunda âmâ olan âhiretde âmâ olur. Pes Hakk'a tâlib olub mazhar-ı kül olmağa râğıb olan ihvân-ı müstaiddîne lâzım olan budur ki mehbit-i envâr-ı izzet ve mahall-i kuds-i ulûhiyyet olan dil hânesini âlem-i imkân kazûratından pâk ve musaffâ eyleye ve kalbi âyinesini ki meclâ-yı tecelliyyât-ı Rabbânîdir ve mir'ât-ı cemal-i Rahmanîdir. alâyık-i bâtınî olan her mahbûbun ibârından (?) ve her matlûbun (v.171b) asarından mücellâ eyleye. Ba'dehu beyyine-i Hak ve mazhar-ı vücûdı mutlak olan insan-ı kamilin kalbine teveccüh idüb kalbini ânın kalbine ulaşdıra, tâ kim müstevâ-yı Hak olan insan-ı kâmilin kalbine teveccüh idüb kalbini ânın kalbine ulaşdıra. Tâ kim müstevâ-yı Hak olan kâmilin kalbinde zuhûr iden envâr-ı ilâhiyye ve şümusât-ı Rabbaniyye ol tâlibin kalbine işrâk idüb bekâyâ-yı sıfâtını dahi ifnâ idüb bi'l-külliyye kalbini, ânın kalbinde zuhûr iden zât-ı kudse âyine idinüb zuhûr-ı küll ile kalbinde zuhûr idince, mahabbet-i ilâhiyyeye teveccühünden halî olmaya, bir nefes ândan i'râz itmiye tâ kim insân-ı kâmilin zâtı ânın zatında ve sıfâtı ânın sıfâtında ve ef'âli ânın ef'âlinde fânî olub mazhar-ı küll ve insân-ı kâmil ile şey'-i vâhid ola ve ânın mazharında Hak'la vuslat bula.

Gören ve işiden ve yapışan ve söyleyen Hak ola ve Hakkın varlığından gayri bir varlık kalmıya. Pes vahdet iklimine sefer itmeğe ve Hak'la vuslat bulmağa insân-ı kâmilin kalbine kalbin ittisâlinden ve mahabbet-i ilâhiyye ile âna teveccüh idüb ol mazhar-ı feyz-i akdes kalb-i mukaddesden münbasit olan nûr-i ilâhiyyenin kalbine inbisâtından ve kalbin cânib-i Hakk'a incizâbından gayri tarîk yokdur ve insân-ı kâmilden gayri Hakk'a kapu yokdur ve kalbinden gayri âna yol yokdur. Zirâ zât ve sıfâtıyla ve cemî-i esmâsiyle Hak Te'âlâ kâmilin kalbinde istivâ itmiştir. Hakk'ı isteyen kendü varlığından geçsün ve Hak'dan gayri kalbinde olan hevâları çıkarsın ve Hakk'ı kalbinde hâzır müşâhede itsün veyahud kalbini kâmilin kalbine ulaşdırsın tâ kim cümle müşkilâtı âsân ola (v. 172a) ve tuttuğu işi kolay gele, bâkî işi Allah onara. "Femen şâe felyü'min ve men şâe felyekfür"(1). "Vallâhü ganiyyün 'ani'l-âlemîn"(2). "Ve hüvallâhü yegûlu'l-Hakka ve huve yehdi's-sebîl"(3). İnsân-ı kâmilden murâd Resûl-i Ekrem sallallâhü aleyhi ve sellemdir. Zirâ ânın hakikati câmi'-i cemî'-i hakâyıkdır, vücûd-ı ekmel-i mevcûd ve câmi'-i cemî-i zuhûrâtdır ve dahi vâris-i ekmel olan insân-ı kâmildir ki her devirde bir merd-i müteayyendir.

Vahdet-i vücûd telâkkisiyle meşbû bu mektuptan ayrı olarak, yine Süleymaniye Kütüphânesinde (tasnif no: 894.35-6) bulunan bir mecmuadaki mektub da şu şekildedir:

Hacı Bayram Kuddise Sirruhûnun bir halifesine gönderdiği mektub sûretidir:

Elhamdulillâhillezî cezebe kulûbe evliyâihı ilâ bâbi hadratihî. Ve emeddehâ bi-imdadi ğaybetihî. Fetehakkakû bi-şühudi ezeliyyetihî ve ebediyyetihî. Ve ehaze vücûdehum

(1) Kehf (28), 29: "İsteyen inansın, isteyen inkar etsin".

(2) Al-i İmran (3), 97: "Allah âlemlerden ganîdir".

(3) Ahzâb (33), 4: "O, Allah Hakkı söyler, (yine) O, doğru yola hidâyet eder".

anhum bi-ifnâihim fî vücûdihî. Feferraku fî bahri hüviyyetihî. Ve sallallâhü alâ ekmeli mezâhirihî Muhammedini'l-Mustafâ min halîkatihi'llezî şehide lehû a'lâmu'l-vücûdi bi-kemali hususiyyetihî ve ekmeliyyetihî ve alâ âlihî ve ashâbihî ve ihvânihî'l-kâmilîne min verasetihî.

Ve ol ah-ı ilâhî üzerine dahi ittihaz-ı zâtî münbais olan duâ-yı salih ihda olındıkdan sonra i'lâm olunur ki mukaddemâ bu cânibe irsal buyurulan mektubı şerîfinizle karındaşımız Muhammed Efendi'nin rahmetullahi aleyh bu menzili kesretden âlem-i vahdete ve dâr-ı ağyardan seray-ı dildâra intikal itdikleri i'lâm olunmuş el-hükmü lillah ve'l-emru biyedillah Hak Te'alâ Hazretleri kemal-i lütuflarından ibadullâhi's-sâlihîn ve ervâh-ı mukarrabîn zümresinden idüb haşrde hazîre-i kuds ve alem-i ünsde şarab-ı vuslat sîr-âb ve vech-i izzetden ref'i nikab ve keşf-i hicâb idüb cemâliyle ber hurdar itmiş ola. "Vemâ ce'alnâ li-beşerin min kablike'l-huld"(1) bu dâr-ı mihnet dâr-ı huld değildir. belki tahsîl-i kemâlât ve maârif-i ilâhiyye ve tekmîl-i meratib-i imkâniyye-i vücûbiyyeden sonra abdin sıfât-ı zâtiyyesi olan fakr-ı küllî ile Hakk'a ibadet ve müşâhede-i vech-i hakikat ve muâyene-i cemal-i hazret-i ulûhiyyet mahallidir: "Ve men kâne fî hâzihî a'mâ fehüve fi'l-âhireti a'mâ"(2).

Beyt:

Eğer görmezse kişi bunda yârin. — O gözsüz kande görür yârı yarın
Bilişen dost ile bunda bilişür — Göremez yâd olan yârın nigârın
O gördü dahi buldu bunda yârı — Fedâ kıla yoluna cümle vârın

"Ve tera'l-cibâle tahsebüha câmideten vehiye temurru merra's-sehâb"(3). "Bel hum fî lebsin min halkın cedîd"(4). Bu âlem, mahall-i tebeddül ve tağayyürdür. Dâima halk-ı cedid

---

(1) Enbiyâ (21), 34; "Senden önce hiç kimseyi ölümsüz kılmadık".

(2) İsrâ (17), 72: "Burada kör olan kişi âhirette de kördür".

(3) Neml(27), 88: "Dağları yerlerinde donmuş sanırsın, oysa onlar bulutlar gibi (gelip) geçerler!."

(4) Kâf (50), 15: "Onlar yeniden yaratılmaktan şüphe içindedirler".

içinde nihâyet-i i'dâm, icâdından tağayyürü müşâhid değildir. Öyle olsa ân-ı vahidde i'dâm ile îcâd beyninde olan vücudun ne mikdar bekâsı olsa gerekdir. Tâ kim miskîn ibn-i âdem âna i'timâd eyleye. İmdi dîde-i basarı kahl-i tevfîk-i ilahî ile mükahhal ve mir'ât-ı kalbi nur-ı îman ve îkan ve ihsân ile musaykal olan ihvan-ı muvahhidîne lâzım olan budur ki mevhûm olan vücûdun bakiyye-i ömrin dergâh-ı (v. 206) izzetin ibadetinde ifnâ idüb arş-ı ilahî ve beyt-i Rahmânî ve mahzen-ı ilm-i ledünnî ve maskat-ı envar-ı sübhanî ve âyine-i cemal-i samedanî olan kalbi müşâhede-î Hak'dan halî tutmayub daima Hakkın zikir ve fikrinde ve murâkabe ve huzurunda olalar. "Mâvesi'anî ardî velâ semâî ve lâkin vesi'anî kalbu'l-mü'min" mucibince kalblerinde Hakk'ı hâzır bileler. Zîrâ insanın kalbi esmâ-i mütekâbile tasarrufunda olmağın dâima tekallübdedir. Cemî'-i eşyanın suver-i in'ikâsına kabilliyyeti vardır. Pes her kangı suret kalbin içinde mün'akis olursa ol insanın sıfatıyla muttasıf olur. Eğer ol hînde intikâl iderse "ve'ala mâ temûtûne tuhşerûn" âna göre haşr olur. Anın içün mübtedî olan ehl-i süluk kulûbünde bir ân Hak'dan gâfil değildir. Veyahut mezahir-i ilâhiyye olan kümmelı mürşid ve muktedâ ittihâz idüb kulûbünde nakş iderler veyahud suver-i eşyayı mezâhir-i esmâ-i ilâhiyye bilüb cümlesinden vech-i Hakkı mülahaza iderler. Bu hal üzere intikâl iderlerse gaflet-i küllî ile intikâl itmezler ve mütevassıtîn olanlar kulûbün beyt-i ilâhî bilüb müşahededir, bir ân münfek değillerdir. Vemüntehî olanlar Hak'dan gayri nesne bilmezler "lâ havfun aleyhim velâ hüm yahzenun"(1) benim ruhum zâhiren ve bâtınen, kavlen ve fi'len, hâlen ve ilmen, keşfen ve zevkan Hazret-i Resûlullah aleyhi ve selleme imtisâl idüb tarîkine sülûk itmek gerek tâkim velâyet-i hassa-i Muhammediyye'ye dühûl ve vüsûl müyesser ola. Zîrâ herkesin kurb-ı ruhânîsi nice ise veraset-i Muhammediyye'den ol kadar vârisdir. "Ricâlün sadekû mâ'âhedullahe

---

(1) Yûnus (10) 62: "(Onlara) korku yoktur, onlar üzülmeyeceklerdir."

aleyhi"(1). Bu ayet-i kerime evliyâ-yı Muhammedînin beyânındadır, yani Hak'dan gayri bir zerreye meyl ve mahabbet olunmaya deyü anlardan âlem-i ervâhda ve âlem-i ulviyyede me'hûz olan ahd üzerine bu âlem-i şehâdetde sâbit olub sâdık olalar, yani arzdan tahte's-serâya varınca olan mükevvenâtdan bir zerreye gönül virmeyüb Hak'dan gayri bir şeye muhabbet itmeyenlerdir. Hadd-i racûliyyete dahil olub hakikat-ı Muhammediyyînden olanlar âna göre fursat elde iken sa'y-i belîğ ve hadd-i bî dirîğ gerekdir. Şöyle ola, benim ruhum, mektub icmâl olundıkda bî-huzûrlığa haml itmeyesin. Râbıta-i kalbiyye ile ma'lûm "el-Mü'minü yanzuru bi-nurillah". Amma ba'zı ahyânda mevâni' zuhûr eyler icmâl olındıkda lütfunuzdan makdur dutasın kelime-i vâhide kâfiyedir inşâallahü Te'âlâ mümkin oldıkça tafsîl olınur. Bâkî selâmullahi' aleyküm ve berakâtüh.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Hacı Bayram Velî, dört şiirden başka bir eser bırakmamıştır. Bununla birlikte, Osmanlı Devleti'ni ahlakî, dinî, iktisadî, hattâ siyasî açıdan geniş ölçüde etkilemiştir. Yetiştirdiklerinden Akşemseddin, Eşrefoğlu Rumî, Yazıcıoğlu Ahmed ve Muhammed kardeşler bunun açık örneğini teşkîl eder. Hacı Bayram, yazılı eser vermekten ziyade, ahlâkçı rol oynamış, insan yetiştirmeye önem vermiştir.

---

(1) Ahzâb (33) 23: "(İnananlardan) Allah'a verdiği sözü yerine getiren adamlar vardır".

D. VEFATI

Hacı Bayram Velî, ömrünün sonuna kadar, Ankara'da, müridlerini terbiye etme, açık ve gizli zikir toplantıları yapma, halk ve yüksek tabakaya mensup kişilerle sohbet etme, insanları doğru yola iletmeye çaba gösterme ve helâl rızık kazanma gibi faaliyetlerle meşgûl oldu[1].

Yine, mutasavvıfımızın evlendiğini, çoluk çocuk sahibi olduğunu, herkes gibi sade bir hayat sürdürdüğünü, kaynaklardan öğrenmekteyiz. Hacı Bayram Velî'nin, Eşrefoğlu Rumî ile evlenmiş Hayrünnisa adında bir kızı[2] ve ayrıca ismi belli olmayan iki kızı vardır. Hacı Bayram Velî'nin oğulları sırayla şunlardır: Şeyh Ahmed Baba, Ethem Baba, Baba Sultan, İbrahim, Ali. Bu durumda mutasavvıfımız Hacı Bayram Velî'nin, üçü kız, beşi oğlan olmak üzere sekiz çocuğu vardır.[3]

Hacı Bayram Velî'nin, tarikatını yaymak üzere Akşemseddin'e halifelik verip Ankara dışına yolladığını[4], yine halifelerinden bir kısmını çeşitli bölgelere gönderdiğini daha önce ifâde etmiştik.

Hacı Bayram Velî'nin doğum tarihi hakkında, her ne kadar ihtilâf var ise de, aynı husus vefatı için söz konusu değildir. Hacı Bayram Velî ارتحال الانسان (İrtihâlu'l-İnsân) ifâdelerinden düşürülen tarihe göre, hicrî 833, miladî 1430 senesinde vefat etmiştir[5]. Mezarı, kendi inşâ ettirdiği Hacı Bayram Camii'nin kıble tarafındadır.

---

(1) La'lî, Melâmiyyenin An'ane, s.16; Bursalı Tâhir, a.g.e. ss.4-5.

(2) Kufralı, Kasım, "Eşrefiye", İA.

(3) Bayramoğlu Hacı Bayram, s.85.

(4) Vassâf, Sefine, s.265; Yurd, Akşemseddin, s.L, LI.

(5) Vassâf, a.g.e., s.258; Rifat Efendi, Lügat, c.III., s.76; Samî, Kâmus, c.II., s.1429; Haririzâde, Tibyan, v.171b.

1. Vefâtı Sırasında Meydana Gelen Bir Olay

Özellikle Melâmiyye-i Bayramiyye kaynaklarında, Hacı Bayram Velî'nın vefatı sırasında, Bayramîliğin ikiye bölünüşüne sebep teşkil eden bir olayın yaşandığı zikredilir[(6)].

Önemine binânen, bu olayı, tenkidli ve karşılaştırmalı bir şekilde ele alıp değerlendirme yapan Sâdık Vicdanî'den iktibasla açıklamaya çalışacağız.

Vicdanî, önce, Melâmiyye-i Bayramiyye ekolüne mensup Müstakimzâde'nin "Risale-i Melâmiyye-i Şuttâriyye" adlı eserinde tercüme ile, şu alıntıyı yapar:

"Şeyh Emir Sikkinî (yani Bıçakçı Ömer Dede), tarikatı Hacı Bayram Velî'den aldı. Onun nezdinde makâmât-ı aliyyeye irişdi. Nice keramâtı zuhûr itdi. Hikâye iderler ki, Hacı Bayram Velî hal-i ihtizâra (son nefesin yaklaşması) gelmek üzere idi. Kibâr-ı mürîdânı çevresinde toplandı. Acaba şeyhimiz, kimi halife bırakacak, kimi irşâda tayin edecek diye düşünmeye başladılar. Şeyh Akşemseddin pîrin sağ tarafına oturmuştu. Ona kimse tekaddüm idemez (önüne geçemez) idi. Emir Sikkîni, cemaatın arka tarafında ayakda duruyordu. Müridân o düşüncede iken,Hacı Bayram Velî, gözlerini açdı ve 'Emir, su getür' didi. Mürîdan hep sâdât idi. İçlerinden birisi koşdı. bir maşraba su getürüb Şeyh'e virdi. Maşrabayı aldı, fakat içmedi, önündeki meyve dolu tabağa boşaltdı. Maşrabayı önüne koydı. Biraz sonra, tekrar gözlerini açarak 'Emir su getür'didi. Yine sâdât-ı mürîdânından birisi kalkdı. Maşrabayı alub su getürdi. Şeyh yine içmedi. Meyve tabağına boşaltdı. Ve sonra üçüncü defa olarak 'Emir, su getür' dimişdi. Müridânından birisi kalkub suya gidiyordu. Mukaddem-i ashab olub, Şeyh'in sağ tarafında oturan Akşemseddin, Emir Sikkînî'ye hitâben 'Emir, suyu sen getür' dimiş. Binâenaleyh, Emir Sikkînî'nin getürdiği sudan Cenâb-ı Pîr biraz içerek, maşrabayı Emir'e virüb 'artanı sen iç ki, emniyyeti kübrâyâ nâil olasın'. O da maşrabadaki su-

(6) La'lî, Melâmiyyenin An'ane, ss. 18-20.

yun gerisini içmişdir. İşte buna' teslim-i sırra işâretdir' dinildi"(7).

Bu olayı, bir başka Melamî kaynağı aşağı yukarı benzeri ifâdelerle anlatmaktadır. Her iki kaynakta da, Emir Sikkînî'nin suyu içmesi, Hacı Bayrám Velî'den sonra halife olacağını gösterir şeklinde bir sonuç yorumu bulunmaktadır (8).

Dikkat edilirse, bu anlatımda, Bayrâmiyenin Şemsiyye kolunun kurucu Akşemseddin nazikçe ikinci plana itilmektedir. İşte bu tarafgîr tavır, Sadık Vicdanî tarafından haklı olarak tenkid edilmiştir:

"Melâmiyye-i Bayramiyye müellifîn ve tarafdârânı, bu rivâyeti nakil ve hikâye ile demek istiyorlar ki, Akşemseddin zâhirde ehass-ı müridîn ise de, kable'l-irtihâl (ölmeden önce) Hacı Bayram Velî sırr-ı velâyeti Emir Sikkinî'ye virerek onu bâtınen mertebe-i a'lâya îsal itmiş, Akşemseddin bu mazhariyetden mahrum, binaenaleyh Emir Sikkinî'ye nisbetle geride ve nâkıs ve bî feyz kalmıştır.

Nâkıl-i evvelinin (ilk rivâyet edenin) yani Mahmud-ı Kefevî'nin bile, قيل (denildi), روى (rivayet edildi), حكى (hikaye edildi) kuyûd-ı ihtiyatiyyesiyle nakl eylemiş oldığı bu menkabevî hikayeye, her vechi rivâyet vaki olınış nazariyle bi'l-kabul deriz ki: Evet, Hacı Bayram Velî, içdiği suyun artığını içirerek ve hatta 'emanet-i kübrâya vâsıl olasın' diyerek sırr-ı velâyeti Emir Sikkînî'ye virmişdir. Ancak o sırrı, maddî, mânevî birçok fezâili haiz oldığını inkara imkân olmıyan Şeyh Akşemseddin'e de daha evvel vermemiş bulundığı ne malum? Bu mütâlaamıza karşı 'emanet-i tarikat veya sırr-ı velayet yalnız bir halifeye verilir' denilecek olursa, buna da cevabımız şudur: Her şeyh-i muazzam ve pîr-i mufahham, yalnız bir

---

(7) Vicdanî, Tomar-ı Turuk-ı Aliyyeden Bayramiyye, ss.46-48.
(8) La'lî, Melâmiyyenin An'ane, ss.18-20.

müridine hasr u kasr-ı feyz ve irşâd itmiş olsaydı, turuk-ı aliyye bugünkü inkişâf-ı ittisâını bulamaz, feyz-i tarikat bir vasıta ve yedle ta'mîm idilmek imkânı münselib olunca, tarikatlerin-ihtiyaten hepsi demiyelim- bir çoğu münkariz olur giderdi. Tarikat-ı sûfiyyede, yalnız bir halifeye kasr-ı feyz etmek mecburiyeti bulunsaydı, Hâce Yusuf el-Hemedanî; Hâce Ubeydullah Berkî, Hâce Hasan Endâkî, Hace Ahmed Yesevî, Abdulhalık gibi dört halife bırakmazdı. (...) Halvetiyyede de durum böyle.

Melamiyye-i Bayramiyye müellifini, kendi şeyhlerinde gördükleri fezailî tekaddüme herkesi îkan (inandırmak) içün çalışmak istemişler ise de, tuttukları tarîk ve sened ittihâz etmek istedikleri rivâyet ile tarafgirlikde ileri gitmişler. Herhalde şeyhlerinin rûhâniyetini rencide itmişlerdir"[9].

Hacı Bayram Velî'nin vefatından sonra, çok geçmeden, Bayramîlik, Şemsiyye-i Bayramiyye ve Melâmiyye-i Bayramiyye diye ikiye ayrılmıştır[10]. Ayrılma olayı Bolu'nun Göynük ilçesinde vukû bulmuştur[11]. Ateş olayı denen ve Bayramîliğin ikiye bölünüşünü resmeden hâdisenin[12] analizini ve yorumunu ileride yapacağız. Ancak, burada ele aldığımız olayda, Bayramîliğin ikiye bölünüşündeki psikolojik önhazırlık, âdetâ hissettirilmektedir.

Su içme olayı, Bayramîliğin ikiye ayrılışını direkt simgelemediği, ayrıca Hacı Bayram Velî'nin vefatı anındaki son durumunu tasvir ettiği için, bu bölümde ele alınmıştır. Bu, biyoğrafi tekniği açısından daha uygun bulunmuştur.

Bayramîlik gibi, İslam'a, akla, i e, sanata değer veren önemli bir tarikatın bir yudum su sebebiyle bölünmesi aklen izahı ve kabulü güç bir yorumdur. Bayramîliğin ikiye ayrılışı, bu bir yudum sudan öte, farklı tasavvufî metodlardan kaynaklanmaktadır. Nitekim,bu husus Göynük'te açıkça ortaya çıkmıştır.

---

(9) Vicdanî, Tomar, ss.46-50.
(10) Lewis, G.L., "Bayrâmiyya", EI.
(11) Sarı Abdullah, Semerât, s.241.
(12) Aynı eser, ss.241-244.

2. Hacı Bayram Velî'nin Hayat Kronolojisi.

İkinci Bölümde,Hacı Bayram Velî'nin hayatını incelemiş bulunuyoruz. Şimde mutasavvıfımızın hayatını kronolojik olarak hülâsa etmek istiyoruz:

1348 (?)	: Hacı Bayram Velî'nin doğumu.
1380 (?)	: Müderrisliğe başlaması.
1393-1394	: Ankara'dan Kayseri'ye gidip, orada Ebû Hâmid'e mürid oluşu.
1394 (?)	: Bursa hayatı. Çelebi Sultan Medresesi'nde müderrisliğe başlaması.
1400	: Ebû Hâmid'le Bursa'yı terkedip Şâm, Mekke ve Medine'ye gidiş ve hac.
1402	: Ankara Savaşı. Hacı Bayram Anadolu'da yoktur.
1403	: Aksaray'a geliş ve oraya yerleşme.
1412	: Ebû Hâmid'in vefatı üzerine Ankara'ya dönüş.
1415-1416	: Hacı Bayram velî'nin tekkesini inşâ etmesi.
1421 (Haziran)	: Sultan II. Murad'ın tahta çıkışı.
1421 (Temmuz)	: Sultan II. Murad'ın dâveti üzerine Hacı Bayram'ın Edirne' ye gidişi.
1426	: Uzunköprü'nün temel atma töreninde bulunmak üzere, Edirne' ye ikinci olarak gidiş.
1429	: Emir Sultan'ın cenazesinde hazır bulunmak üzere Bursa'ya yapılan yolculuk.
1430	: Fatih Sultan Mehmed'i gördüğü üçüncü Edirne seyahati.
1430	: Ankara'da vefâtı ve defnedilişi.

E. HALİFELERİ.

Araştırmacı Fuat Bayramoğlu, Hacı Bayram Velî'nin halife sayısını, muhtemel olanlarla birlikte yirmi sekize çıkarmıştır(13).

Hacı Bayram Velî'nin halife sayısı konusunda, eldeki mevcut kaynaklarda ihtilâf bulunmaktadır. Bu sayıyı Sarı Abdullah Efendi ve La'lî altı olarak ileri sürerken(14), Sâdık Vicdânî ondörde(15), Hüseyin Vassâf ve Bursalı Mehmet Tahir onüçe(16), Mehmet Ali Aynî de sekize çıkarmaktadır(17).

Bu farklı rakamlar muvâcehesinde, Hacı Bayram Velî'nin halife sayısının ne kadar olduğu hususu, tezimizde önemli bir problem olarak karşımıza çıkmış bulunmaktadır. Gerçek halifelerin tesbit işini, kaynakların genelde ittifâk ettiği isimler ve halife olduğu ileri sürülen zevâtın ölüm tarihlerini esas almak suretiyle hal cihetine gittik. Kabaca, bu iki hususa dikkat edilerek yapılacak tesbit çalışması, metod olarak daha rasyonel görülmektedir.

Vefât tarihi açısından Hacı Bayram Velî'ye ulaşması imkansız görülen kişilerin, halife veya mürid olarak düşünülmesi, bizi gerçekten uzak kalma durumuna düşürebilir.

1. HALİFELİKLERİ KESİN OLANLAR

a) Medreseli Halifeler : Akşemseddin Muhammed b. Hamza (1389-1459), Yazıcıoğlu Muhammed (ö. 1453?), Yazıcıoğlu Ahmet Bîcân (ö. 1453'den sonra), Şeyh Salâhaddin, Germiyanoğlu Şeyhî (ö. 1439), Molla Zeyrek (ö. 1474),

(13) Bayramoğlu, Hacı Bayram, ss.48-57.

(14) Sarı Abdullah Efendi, Semerât, ss.144-145; La'lî, Melâmiyyenin An'ane, s.17.

(15) Vicdanî, Tomar, s.35.

(16) Vassâf, Sefîne, s.262; Bursalı Tâhir, Hacı Bayram, s.5.

(17) Aynî, Hacı Bayram, ss.116-117.

Eşrefoğlu Rumî (ö. 1469),(18).

b) Herhangi bir mesleğe Mensup Olan Halifeler : Baba Nahhâsî-i Ankaravî (Bakırcı), Akbıyık Meczûb Sultan (Tüccar, öl. 1457), Emir Sikkînî Ömer Dede (Bıçakçı, öl.1496)(19).

c) Mesleği Tesbit edilemeyen Halifeler : Şeyh Lütfullah (muhtemelen ticaret erbabı, öl. 1490), Şeyh Yusuf Hakikı, İnce Bedreddin (muhtemelen Medreseli, Leme'ât mütercimi), Kızılca Bedreddin (öl.1453), Şeyh Ulvân Şirazî (muhtemelen medreseli, Gülşen-i Raz mütercimi), Kemal Halvetî (öl. 1475), Abdülkadir Isfehânî, Ahmed Baba (Hacı Bayram'ın oğlu), Şeyh Muslihiddin Halife (öl.1456)(20).

2. Halifelikleri Kesin Olmayanlar

a) Tarih Açısından : Abdürrahîm Karahisârî (öl. muhtemelen 1545), Şeyh Şâmî (Akşemseddin'in halifesi), Baba Yusuf Seferîhisarî (ö. 1511), Bünyamin Ayaşî (öl. 1520), Muk'ad Hızır Dede (Akbıyık Meczûb'un halifesi, öl. 1512).

b) Kaynak Açısından Şüpheli Olanlar : İbnu'l-Mısrî, Bardaklı Baba, Şeyhoğlu Ethem Baba ve kardeşi Ferruh Dede, Abdal Murad, Şeyh Ramazan, Alâeddin Arabî (21).

---

(18) Vassâf, Sefine,ss. 262, 264, 266, 267, 269; Gibb, E.J.W., History of Ottoman Poetry, London 1958, c.I., ss. 390-2; Taşköprüzâde, Şakayık, Beyrut trz., ss. 138-142; Enîsî, Menakıb, v.25a vd.; Taşan, Berin, Abdürrahîm Rumî, ss. 13. vd.; Banarlı, N.Sami, RTET, fas, 7., ss. 506 vd.

(19) Taşköprüzâde, ss.47,66,67; Vassâf, ss.262 vd.; Ergün, Türk Şairleri, c.I., ss.394-398; Yılmaz, H.Kâmil, Aziz Mahmud Hüdâî,s.177; Abdullah Ef., Semerât, ss. 241 vd.; Gölpınırlı, Melâmîlik, s.42.

(20) Taşköprüzâde, ss.142,144; Vassâf, ss.278-9 vd.; Ülken, H.Ziya, Türk Tefekkürü Tarihi c.II., ss. 270; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, c.II., ss. 412-3.

(21) Bayramoğlu, Hacı Bayram, c.I., s.56, dipnot no: 110: Taşköprüzâde, s.92; Vassâf, ss.276-277.

Hacı Bayram Velî, Türk kültür tarihinde önemli bir yere sahiptir. O bu etkiyi, fikirleri, yetiştirdiği talebeleri ile sağlamış, Osmanlı tarihinde saygın bir mevkiyi işgal etmiştir. Hacı Bayram'ın bu zikrettiğimiz halifeleri, farklı meziyetleri ile dikkat çekmişlerdi. isimlerini verdiğimiz halifeler hakkında genel bir yorum yapmak gerekirse şunları söyleyebiliriz:

Hacı Bayram Velî'nin kesin olarak ondokuz halifesi bulunmaktadır. Haklarındaki çeşitli şüpheler yüzünden, halife saymadıklarımızla bu sayı otuz biri bulmaktadır.

Hacı Bayram Velî'den el alanlar arasında Akşemseddin, Eşrefoğlu Rumî, Germiyanoğlu Şeyhî, Yazıcı Salahaddin, Yazıcıoğlu Muhammed, Yazıcıoğlu Ahmed Bîcân, Molla Zeyrek, Ulvan Şirazî, İnce Bedreddin gibi kültürlü ve özellikle medrese eğitimi almış kimselerin bulunması ilginçtir. Tasavvufun ilimle beraber olduğu takdirde müsbet neticeler vereceği hususu tasavvuf tarihinin ilk asırlarından itibaren, üzerinde durulmuştur. Meselâ, Serî es-Sakatî' (ö. 257/870) nin yeğeni Cüneyd Bağdâdî' (ö.297/909) ye "muhaddis sufî olma" fikrini empoze etmesi(22), önce ilim, sonra tasavvuf kuralını adeta sloganlaştırmaktadır ki, bu fikrin, sağlayacağı olumlu sonuçlar açısından doğruluğu ortadadır. Tasavvuf tarihinde, cahillikle beraber Sufîliğin yürümediğini gösteren tenkide yönelik çeşitli eserler, hatırlanmalıdır. İbnu'l-Cevzî'nin "Telbîsu İblîs"i ile, İbn Teymiyye'nin "el-Fark beyne Evliyâi'r-Rahman ve Beyne Evliyâi'ş-Şeytân" adlı eserleri bunun en güzel örneğidir.

Burada değerlendirme yaparken dikkat çeken hususlardan biri de şudur. El emeğiyle geçinme. Hacı Bayram Velî, ailesinin geçimini çiftçilik yaparak sağlıyordu. Hacı Bayram Velî müridlerini, tembellikten uzak, semeresi faydalı

---

(22) Ateş, Süleyman, Cüneyd-i Bağdadî, Hayatı, Eserleri, Mektupları , İstanbul 1970, s.9.

bir yola sevkediyor, onları çalışmaya, el emeği ile geçinmeye teşvik ediyordu. Bunun sonucu olarak, Hacı Bayram Velî'nin yetiştirdiği halife ve müridlerin çeşitli mesleklerle uğraştığını görüyoruz. Doktorluk, öğretmenlik, bakırcılık, sürme satıcılığı, ticaretle uğraşma, bıçakçılık vs. gibi.

Yine bir kısım müridlerin İstanbul'un fethine iştirak ettiğini görüyoruz : Akşemseddin, Akbıyık Meczub, Kızılca Bedreddin vs. gibi.

Yine Hacı Bayram Velî'nin gerçekten olgun ve muktedir bir şeyh olduğunu anlarız. Zira bir insan, yaptığı eserle belli olur. Hacı Bayram Velî'in eserleri de, onun yetiştirdiği müridleridir. Hacı Bayram Velî'nin eserleri de, onun yetiştirdiği müridleridir. Hacı Bayram Velî'nin olgunluğunun en önemli delili, yine onun yetiştirdiği halifeleridir.

F. BAYRAMİYE TARİKATI

Hacı Bayram Velî'nin adına izâfeten "Bayramîlik" adını alan bu tarikat, herşeyden önce, İslâmî bir tarikattır(23).

Kaynaklar, her ne kadar Bayramîliğin, Halvetilik ve Nakşbendîliğin karışımı olarak ortaya çıktığını söylüyorsa da (24), biz buna üçüncü bir tarikat olarak Ebherîliği de eklemek istiyoruz. Hacı Bayram Velî'nin şeyhi Ebû Hamidüddin Aksarayî, küçük yaşta babasından Ebheriyye neş'esini tatmış ve bu tarikatın usulünü öğrenmiştir (25). Daha sonraki gençlik yıllarında, Şam'da Hankah-ı Bâyezidiyye'de kalarak, burada da Nakşibendîliğe intisab etmiştir(26). Son olarak Tebriz'e gitmiş, orada Halvetiyye şeyhlerinden Hoca Alaeddin Ali'ye bağlanmış ve onun yanında mânevî eğitimini tamamlamıştır.(27)

---

(23) Bolay, Süleyman Hayri, "Hacı Bayram Velî'nin Dünya Görüşü", IV. Vakıf Haftası, Ankara 1987, s.182.

(24) Bursalı Tâhir, Hacı Bayram, s.9; Vicdânî, Tomâr, s.44.

(25) Harîrîzâde, Tibyân, v.171b.

(26) Aynî, Hacı Bayram, s.65; Pakalın, OTDTS, c.I., s. 181.

(27) Sarı Abdullah, Semerât, s.227.

Şeyh Ebû Hâmidüddin Aksarayî, bu üç tasavvuf okulunu, özellikleriyle birlikte mutasavvıfımız Hacı Bayram Velî'ye yansıtmıştır. Şeyhinin ölümü üzerine, onun yerine geçen Hacı Bayram Velî, bu üç tarikatı şahsında birleştirmiştir.

1. Bayramîlığın Dayandığı Üç Temel.

Bu tarikatta, üç esâs diye anılan cezbe, muhabbet ve sırr-ı ilâhî büyük önem arzeder(28). Bazı yorumlara göre, bu üç esâs, üç tevhid merhalesi ile bilgi derecelerini ihtivâ etmektedir: Bilmek, bulmak ve olmak(29). Şimdi bu üç esâsı inceleyelim.

a) Cezbe : Lügatta "bir şeyin bir şeye çekilmesi"(30) mânâsına gelir. Istılâh olarak da şu mânalara gelmektedir. Allahın kulunu kendisine çekmesi; Allah'ın kendi katında hazırladığı, inâyetini gerektiren şeye kulunu yaklaştırması. Psikolojik mânada cezbe, aklı ötesi bir durumdur(31).

Lügat ve terim mânâlarından anlaşıldığına göre, bu kelime kulun Allah'a yaklaşmasını ifâde etmektedir.

Bayramîlikte cezbe hâline ulaşmak, Allah'ı zikretmekle mümkündür(32).

b) Muhabbet : Lügatta, sevmek, beğenmek, rağbet etmek, âşık olmak, istekle karşılamak mânâlarını ihtivâ eder(33).

Kur'ân-ı Kerim'deki "Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler"(34)ayetiyle formüle edilmiştir. Bu formül içinde, Allah ile kul arasında ülfet ve ünsiyet bulunmasına, ku-

---

(28) Akkuş, Mehmet, "Hacı Bayram Velî'nin Hayatı...", s.162.

(29) Bolay, Süleyman Hayri, aynı yer.

(30) Ma'lûf, Lewis, el-Müncid, Beyrut 1973, s.83.

(31) Gölpınarlı, Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri, s.71; el-Hafnî, Mu'cem, s.62.

(32) Şapolyo, Tarikatlar Tarihi, s.118.

(33) Sarı, Mevlüt, el-Mevârid, Arapça-Türkçe Lügât, İstanbul 1980, s. 263.

(34) Mâide (5), 54.

lun sadece Allah'ı istemesine ve Allah'ın da bu kuluna yüce haller vermesine, muhabbet denilir(35).

Bayramîlikte muhabbet, sülûk metodu içerisinde önemli bir yere sahiptir. Zikrederek cezbeye varan mürid, bundan sonra, tarikat pîri Hacı Bayram Velî'ye, Hz. Muhammed'(s) e ve İslâm'ın kurallarına muhabbet gösterir(36).

c) Sırr-ı İlâhî : Sır, bir şeyin gizlenmesi anlamına gelmektedir. Tasavvufta sırdan kastedilen mânâ, tarikat ve vahdet sırlarının, tasavvufa yabancı olanlara açılmayıp, gizlenmesi şeklindedir(37). Bayramîliktee, dervişin cezbe ve muhabbetten sonra; ilâhî sırları elde etmeye çalışmısı, hedef olarak görülmektedir(38).

2. Tâc

Kelimenin aslı Arapça olup, bilhassa padişahlerin mücevher ve sorguçlarla süslenmiş başlıklarına denir. Tasavvufî şekliyle, sufîlerin giydikleri tâc, mensub oldukları tarikatı bildirir(39). Bu durumuyla tâc, tarikatların timsâlidir.

Bayramîlerin de kendine has bir tâcı vardır. Bayramîler önceleri, Şah İsmail (ö. 1524)'in babası Şeyh Haydar'ın bulduğu, oniki dilimli kavuk şeklindeki kırmızı tâcı giyerlerken, Erdebil sufîlerine karşı duyulan hoşnutsuzluk yüzünden, bu tâc, akçuhaya çevrilmiştir(40). Bu şekilde, tâcın takkesi beyaz renkli(41) olup altı terk(dilim)li dir. Tâcın tepesinde, yine beyaz keçeden, birbiri içinde üç daire bulunur. Gül ismi verilen bu daireler, tevhidin üç derecesine işârettir: Tevhîd-i ef'âl,tevhîd-i sıfât ve tevhîd-i zât. Takkenin üzerine sarılan sarık, yeşil renklidir (42).

(35) Altıntaş, Hayrani, Tasavvuf Tarihi, s.130.
(36) Şapolyo, aynı yer.
(37) Gölpınarlı, Tasavvuftan Dilimize Geçen, s.293.
(38) Şapolyo, aynı yer.
(39) Gölpınarlı, Abdülbaki, Tasavvuftan Dilimize Geçen, s.320.
(40) Gölpınarlı, Yüz Soruda Tasavvuf.., s.237.
(41) Şapolyo, Tarikatlar Tarihi, s.473.
(42) "Tac", TA.

Burada, akla, tasavvuf erbabının,siyasî otoriteyi temsil eden padişahlar gibi tâc giyinmeleri, onların şuur altlarında yatan siyasî bir temâyüle işaret sayılabilir mi, sorusu geliyor. Kanaatimizce, sorunun cevabı olumlu olsa bile, bu, devlet işlerine kendisini bulaştırmaktan kaçınan Bayramîlik için geçerli olamaz.

3. Bey'at (Tarikata Giriş):

Bayramîlikte, tarikata ilk giren mürid, önce şeyhin huzuruna gelir, dizüstü oturur; şeyh ona va'z u nasihatta bulunur. Şeyh, müridi tarikata kabul edince, gece halvete davet eder. Dört gece süren bir halvet uygulamasını, her müridin yapması gereklidir.

Birinci gece : Derviş, halvette bir salevât, bin kelime-i tevhıd çeker. İki rekât "Hâcet-i Şefâat-ı Nebî" namazı kılar. Şefaat, suçun bağışlanması veya bir dileğin yerine gelmesi hususundaki aracılığa denir. Bu namazla, Hz. Peygamber'in şefâatı istenir. Yani, müridden, Hz. Peygamber'den mânevî olarak bilgi ve feyz alması taleb edilir.

İkinci gece : Mürid, halvette bir İhlâs Suresi ve bin kelime-i tevhîd okur. Yine iki rekât namaz kılar. Bu iki rekâta "Hâcet-i Dîdâr" namazı denir. Bu namazın gâyesi, müşâhede ve hakikate ermedir.

Üçüncü gece : Mürid, bin Felak Suresi ve bin kelime-i tevhîd okur. "Hâcet-i Ref'u'l-Hicâb" niyetiyle iki rekât namaz kılar. Bu namazla, kalpte hakikatların görülmesine engel teşkil eden perdelerin kaldırılması istenir.

Dördüncü gece : Mürid, bir Nâs Suresi, bin kelime-i tevhîd okur. Ardından yine "Hacet-i Ref'u'l-Hicâb" namazını kılar. Bu da, bir önceki gece gibi iki rekâttir.

Mürid, bundan sonra tarikata girebilir (43).

---

(43) Şapolyo, Tarikatlar Tarihi, s.118; Bayramoğlu, Hacı Bayram, ss.66-67.

Tarikata girişte uygulanan bu zorlu tecrübe ile acaba hedeflenen şey nedir? Kanaatimizce bu tecrübe ile, iki hususun tahakkuku istenmektedir. Bunlardan biri, kalbi tasfiye ve nefsi tezkiye yolunda, çeşitli tasavvufî ağır uygulamalardan geçecek kişinin, maddî ve mânevî bakımdan buna hazır olup olmadığının bilinmesidir. İkinci husus da, tarikata yeni gireni, tasavvufî tecrübelere alıştırmak ve ısındırmak olmalıdır.

Bayramîliğe giriş sırasında, dört geceye mahsus bu tecrübeden anlıyoruz ki, mürid, gece uyku uyumamak ve bunun yanı sıra ibadet, zikir ve fikirle vakit geçirmek zorundadır. Yani, insan şahsiyetinin yeni bir kalıba dökülmesi için insanın kendini aşması, bazı alışkanlıklarını terketmesi söz konusudur.

Biz hakikate erme, kalpteki perdelerin kaldırılması, müşâhede gibi hedeflerin, bu şekilde birkaç gecelik uygulama ile tahakkuk edeceği hususunu şüpheyle karşılıyoruz. Ancak, bu uygulamaların tasavvufî hayata alışma yönünden faydası da inkâr edilemez.

4. Zikir

1. Bayramîlik Kollarında Gizli ve Açık Zikir.

Hacı Bayram Velî'nin vefâtını müteâkip Bayramîlik iki kola ayrılmış olup, bunlardan Akşemseddin'in temsil ettiği Şemsiyye-i Bayramiyye şubesi açık zikri (zikr-i cehrî) tercih ederken (44). Bıçakçı Ömer Dede'nin Melâmiyye-i Bayramiyye de gizli zikri (zikr-i hafî) benimsemiştir (45).

5. Bayramîlikte Sülûk Metodu

Kaynaklar, Bayramî sülûkunun nasıl olduğunu şu şekilde anlatırlar.

---

(44) Pakalın, OTDTS, c.I., s.181.

(45) Aynı yer.

Mürid, ağzını kapayıp, gözünü yumup, tefekkür yoluyla zikir çeker. Bu esnâda nefesini de tutar. Zikir sırasında, kelime-i tevhîdi iki yarım dâire şeklinde düşünür ki bu ikisi bir dâire teşkîl eder. Kalp, bu dairenin başlangıç ve bitiş noktasını oluşturur. Bu yarım daireden biri, kalpten yukarı doğru yükselir, Diğeri yukarıdan kalbe iner. Bu iki daire simetrik uygunluktadır. Yukarı yükselen yarım dâire, insanın dışındaki dünya (âfâk), kalbe inen yarım daire ise iç (nefs)-tir. Yükselen dâire urûc kavsi, inen dâire de nüzül kavsi olarak ifâde edilir. Yükselen âfâk, inen de nefs ile mutabakât hâlindedir. Afâkî iniş yarım dâiresinin başlangıcı, toplanmanın tekliğinin birliği (vahdet-i ehadiyyetü'l-cem); bitiş yeri de kalpteki siyah noktacıktır. Kalpten yükselen terakkî yarım dâiresi, sonunda tekrar zâtın birliği (vahdet-i zât) noktası ve toplanmanın tekliği (ehadiyyetü'l-cem')nde, iniş dâiresi (kavs-i nüzul) ile bir hale gelir. İşte mürid, bu durumu devamlı düşünerek inişli çıkışlı zikir dâiresini süratle döndürür. Sonunda, hem ilâhî, hem de kevnî bir sıfat olan iman nuru müridin kalbine iyice yerleşir. Bu nûr, zamanla kuvvet kazanır ve mürid onun vasıtasıyla, Allah'ın çemâl tecellîlerini müşâhede eder. Bu, müridde muhabbet doğurur. Muhabbet, bu yakîn nuruna bitişiktir. Gerçekte, bu muhabbet, fıtrî mârifetin suretidir. Bu günden güne artar, sonunda zât tecellîlerine mazhar olur. Bu durumda mürid "Allah'ı görür gibi ibadet etmek" demek olan "İhsân" mertebesine erer. Biz, buna sufînin "ihsan" şuûruna yükselmesi diyoruz. Çünkü, şu âna kadar tüm anlatılagelen hususlar, sufînin şuûr bölümlerinde meydana gelen olaylar durumundadır. Bayramîlik, bu şuura erdirebilmek için, gizli zikri vazgeçilmez bir sülûk metodu olarak görmekte (46), ve daha önce de üzerinde durduğumuz gibi, müridlere çeşitli şekillerde, vakitlere göre farklılık arzeden zikir uygulamaları yaptırmaktadır.

Bayramîliğe ilk giren kişi, mânevî terbiyenin hemen başlangıcında, Allah'tan başka her şeyin sevgisini kalbinden

---

(46) Aynî, Hacı Bayram, s.137.

çıkarır. Bunu Kur'ân-ı Kerim'in şu âyeti kerimesiyle açıklamamız mümkündür: "Allah bir göğüste iki kalp yaratmadı" (47). Sevgi aktının gerçekleştiği yer, kalptir. Eğer, kalbe aynı anda bir kaç sevgi sığdırmak istense, bunlardan ancak birisi güç kazanacak, diğerlerinin etkisi azalacaktır. Dolayısıyla kalpte bir sevginin bulunuşu, sevgideki şiddetin artmasına sebep olur. Kalbi mâsivâ sevgisinden kurtarıp, bir sevgiye, yani Allah'ı sevmeye yöneltirsek, orada Allah sevgisi kuvvet kazanır. Bu, sufî için, tasavvuf yolunda ihtiyaç olan itici bir güçtür.

Mürid, diz çöker, ellerini namazdaki gibi bağlar, gözlerini kapar, gönlüne (iç dünyasına) yönelir. Mürid bu şekilde, gizli zikir ile yukarıda zikrettiğimiz hâlleri ve makamları elde eder. Fenâ makamına ulaşır. Oradan daha da ileri gider. Allahın sıfat ve isimlerinin ortaya çıktığı yer hâline gelir. Vasl, fark, cem'vs. gibi halleri yakînen anlar. Bu şekilde, zâta ait isimlerin zuhur yeri olan kalbin yedi nurunu müşâhede eder (48).

Kaynaklara göre, müridin başlangıçta, kalbini, her türlü pislikten temizlemek zorunda olduğunu; Allah'tan başka hiç birşeyi düşünmeyip, mürşide mânen ve maddeten tam anlamıyla teslîm olarak, ona sevgi beslemesi, şeyhin de onu yeteneği ölçüsünde terbiye etmesi gerektiğini görüyoruz.

Bu durumda, Bayramîlikte, şeyh-mürid arasındaki diyalog çok sıkıdır, diyebiliriz. Mânevî eğitimde bu tür teslîmiyet, müridin yetişmesi için lüzumlu görülmektedir.

6. Bayramîlik Şubeleri

Hacı Bayram Velî'nin vefâtından (ö. 1430) sonra, yerine ilmi ve kıdemi sebebiyle, resmen Akşemseddin geçer ve bütün müridler onun etrafında toplanırlar (49).

---

(47) Ahzâb (33), 4.
(48) Aynî, Hacı Bayram, ss.137-138.
(49) Aynî, Hacı Bayram, s.114.

Akşemseddin, Bayramîliği yaymak için Göynük'ü seçerek oraya yerleşir. Ardından Emîr Sikkînî de Göynük'e gelip Akşemseddin'in sohbetine ve zikir törenlerine katılır. Ancak bir süre sonra, Hacı Bayram Velî'nin bu iki halifesi arasında, metod sebebiyle bir anlaşmazlık zuhûr eder ve Bayramîlik ikiye bölünür (50).

Göynük'teki Bayramîler, bu iki şeyhin etrafında terbiye olunmaya başlarlar. Ancak, ilmî yönüyle temâyüz etmiş bulunan Akşemseddin, Emîr Sikkînî hakkında "ümmîdir, irşâda tekâyüd itmesün ve kimse varmasun"(51), diye uyarılarda bulunmaktadır. Buna karşılık Emîr Sikkînî, çok hareketli bir sufîdir ve bu sebeple, etrafına toplanan dervişleri, derinden etkilemektedir (52). İnsanları kendine çekme gücü yüksek seviyede olan Emîr Sikkînî'nin çevresinde, çok sayıda adam toplanır. Öyle ki, Akşemseddin'in çevresindeki dervişler de bu durumdan etkilenir. Bunlardan bir kısmı Emîr Sikkînî'nin yanına giderek ona bağlanır (53).

Şimdi, Bayramîliğin sonradan zuhûr etmiş üç ana kolunu görelim.

a) Şemsiyye-i Bayramiyye

Hacı Bayram Velî'nin vefatından sonra, Akşemseddin'in kurduğu bu kola, kendi adına nisbetle Şemsiyye-i Bayramiyye denilmiştir. Bayramîliğin bu şubesi açık zikri benimseyerek, tarihinin seyri içinde bir kaç yan kola ayrılmıştır(54).

aa) Tennûriyye : Akşemseddin'in halifesi Kayserili İbrahim Tennurî, bu şubeyi kurmuş olup, sonradan Muhyiddin Yavsî (ö.1514), Şeyh Kasım, Mecdüddin İsâ Saruhanî,

---

(50) Aynı yer; Vicdânî, Tomâr, s.44.

(51) Sarı Abdullah, Semerât, s.241; Vassâf, Sefîne, s.279.

(52) La'lî, Melâmiyyenin An'ane, s.22; Sarı Abdullah, aynı yer.

(53) La'lî, aynı yer.

(54) Pakalın, OTDTS., c.I., s.181.

İlyâs Saruhanî (ö. 1559) gibi sufîler tarafından devam ettirilmiştir (55).

Bunlardan Şeyh Yavsî'nin Muslihiddin Sirozî, Hacı Efendi, Bahaeddinzade Efendi, Cerrahzade Efendi adlarında dört halifesi olup, kendisi ayrıca, şeyhulislâm Ebussuud Efendi'nin babasıdır (56).

bb) Himmetiyye : İkinci şubeyi kuran zât, Himmet Efendi'dir. Kendisi Bolu'lu Hacı Ali Efendi'nin oğludur. Müderris iken Ahmed Bayramî'ye intisâb etmiş İstanbul'a gelip Dâvûdpaşa camii vâizliğinde bulunmuştur. Sonraları, İbrahim Efendi'nin yaptırdığı tekkeye şeyh olmuştur. Vefât tarihi 16 Safer 1095h/1684m.tür. Yerine, oğlu Abdullah Efendi şeyh olarak geçmiştir (57).

cc) İseviyye : Kuzey Afrika'da, Muhammed b. İsâ tarafından XV. yüzyılda kurulmuş İseviyye ile aralarında herhangi bir irtibat yoktur (58). Bu şubeyi, İbrahim Tennurî'den gelen silsilede son isim olarak zikrettiğimiz Saruhanlı İlyas kurmuştur (59).

b) Melâmiyye-i Bayramiyye

Kurucusu Bıçakçı Ömer Dede (Sikkînî)'dir. Daha önce anlattığımız gibi, metod farklılığı sebebiyle, Akşemseddin'den ayrılan Ömer Dede, gizli zikri ve melâmet tavrını benimseyerek bu kolu tesîs etmiştir (60).

---

(55) Yurt, Akşemseddin, s.CV.

(56) Ataî, Zeyl-i Şakâyık, s.64.

(57) Pakalın, a.g.e., s.842.

(58) Cour, A., "İsâviyye", İA.

(59) Eraydın, Selçuk, Tasavvuf ve Tarikatlar, s.37.

(60) Pakalın, OTDTS, c.I., s.181.

Ancak, Bayramî Melâmîlerinin, vahdet-i vücûd telâkkîlerini ötede beride sakınmadan anlatmaları, bazı acı sonuçlar doğurmuştur. Bir kısmı idam edilmiş, bir kısmı hapse atılmış, bir kısmı da kimliğini gizleyerek hayatını sürdürmek zorunda kalmıştır. Şimdi bunları görelim.

aa) İsmail Ma'şûkî : Ayasofya'da yaptığı vaazlarda kullandığı Hallâcvarî şatah ifâdelere, Kanunî Sultan Süleyman tarafından yapılan uyarılara rağmen son vermeyince, 1529 tarihinde, Şeyhulislâm Kemalpaşazâde'nin verdiği bir fetvâ üzerine ondokuz müridiyle birlikte idâm edilmiştir (61).

bb) Şeyh Hamza Balî'de de aynı şathiyeler zuhûr edince, etrafında şüphe hâleleri oluştu. Babası Şemsiyye-i Bayramiyye şeyhlerinden Şeyh Yavsî olan Şeyhulislâm Ebussuud Efendi, Melâmiyye-i Bayramiyye şeyhlerinden Hamza Balî (Bosnavî)'nin idamına fetva çıkartmıştır. Hamza Balî idam edilirken müridlerinden biri, bu acıya katlanamayarak kendi hayatına son vermiştir (1561) (62).

cc) Şeyh Beşir Ağa : Sütçü Beşir Ağa diye de tanınır. Şeyhülislamın fetvasıyla idâm edilmiştir. İdâm edildiğinde doksan yaşında olan Beşir Ağa'nın, sonradan yapılan tahkikat sonucu suçsuzluğu ortaya çıkmıştır (63).

dd) Şeyh Bünyamin Ayaşî : Hakkında vârid olan şüphe üzerine, bir ara Kütahya Kalesi'nde hapsedilmiştir (64).

ee) Şeyh Hüsameddin Ankaravî : Kendisine duyulan bir şüphe üzerine Ankara'da hapse atılmış ve orada vefât etmiştir (65).

---

(61) Yurdaydın, Hüseyin Gazi, İslâm Tarihi Dersleri, s.110; Vicdânî, Tomâr, s.66.

(62) Vicdânî, aynı yer; Yurdaydın, a.g.e., ss.110-111.

(63) Vicdanî, aynı yer.

(64) Aynı eser s.67.

(65) Aynı yer.

ff) Şeyh İdris Muhtefî: Terzi Ali Efendi adı altında kedini gizleyerek kırk altı yıl şeyhlik yapmıştır(66)

Bu tatsız olaylar, daha sonraki dönemlerde Melâmiyye-i Bayramiyye mensûplerını gizlenmeye sevketmiş ve bunun sonucu olarak, tarihî seyri içinde tarikat silsilesi tesbit edilemez hâle gelmiştir(67). Doktora tezi çalışmaları sırasında varlığını tesbit ettiğimiz bazı Melâmî şeyhleriyle, çok ısrar etmemize rağmen görüşme, konuşma imkanını ne yazık ki elde edemedik. Melamîlikte, tarihten gelen ihtiyata dayalı tavır, hâlâ devam ediyor, diyebiliriz.

Şunu ifâde etmekte yarar görüyoruz. İlk iki Melâmî şeyhi İsmail Maşukî ve Şeyh Hamza Balı hariç, diğerlerinin başına gelen olayların, bazı önyargılarla vukû bulma ihtmali oldukça yüksektir.

Bu olayların genelini göz önünde tutarsak, tarikatın pîri Hacı Bayram Velî'nin "âşıklar cânı satılur, ol şârın bazâresinde"(68) beytini hatırlamamak elde değil.

c) Celvetiyye

Celvetiyye tarikatını temsil eden Aziz Mahmûd Hüdayî (ö.1628) nin silsilesi, Hacı Bayram Velî'nin halifelerinden Akbıyık Meczûb'a dayanır. Bu silsileyi şu şekilde tesbit etmiş bulunuyoruz:

1. Aziz Mahmûd Hüdâî (ö.1628).
2. Mehmet Muhyiddin Üftâde (ö. 1580).
3. Muk'ad (Kötürüm) Hızır Dede (ö.1512).
4. Akbıyık Meczûb (ö.1455).
5. Hacı Bayram Velî (ö. 1430) (69).

(66) Vicdânî, Tomâr, s.67.
(67) Aynî, Hacı Bayram, s.134.
(68) Bayramoğlu, Hacı Bayram, c.II., s.231.
(69) Yılmaz, Hasan, Kamil, Aziz Mahmûd Hüdâyi ve Celvetiye, ss.154-6.

d) Bu üç koldan ayrı olarak, İnce Bedreddin'in de bir şube tesis ettiğini ve koyun zikri de denen bıçkı zikr-i (zikri erre)ni törenlerde uygulattığını görüyoruz[70].

7. Bayramîliğin Yayılışı.

Bayramîlik zamanla, Anadolu muhitinden taşarak, Macaristan'a kadar Avrupa topraklarında ve Mısır'a kadar da Afrika topraklarında yayılmıştır.

Abdülbaki Gölpınarlı özellikle Melâmîliğin yayılışını şu şekilde tesbit emiştir:

a) Avrupa'da yayılışı : Edirne, Selanik, Peç, Peşte, Mora, Mostar, Saraybosna, Vidin, Belgrad, Serez, Manastır, Üsküp, İştip, Tikşev, Istrumca, Pizren, Doyran, Köprü, İsnefçe.

b) Asya ve Afrika'daki yayılışı; Ankara, Konya, Aksaray, Bursa, Şam, Mekke, Medine, Kâhire[71].

Kaynaklardan edindiğimiz bilgiye göre, Mısır'da Bayramîliği yayan, Bosnalı İbrahim b. Timur Han b. Hamza (ö.1617)'dır[72].

(70) Eraydın, Selçuk, Tasavvuf ve Tarikatlar, s.37.

(71) Gölpınarlı, Abdülbaki, Melâmîlik ve Melâmîler, ek harita: II, IV, ss.300-302.

(72) Trimingham, Spencer, The Sufi Orders in İslam, London [illegible], s.7[illegible].

İKİNCİ BÖLÜM

HACI BAYRAM VELÎ'NİN TASAVVUF ANLAYIŞI

A. SOHBET

Bu kelime, özellikle hadis ıstılâhında "Sahâbe" şeklinde ifâdesini bulur. Sahabe kelimesi de, sohbet kelimesi gibi masdardır[1]. İman etmiş olarak Hz. Peygamber'i gören ve müslüman olarak ölen kimselere, sahabî denir[2].

Tehânevî'nin yaptığı tarife göre, likâ (buluşmak), beraber oturmak, beraber yürümek, konuşmasalar bile birinin diğerine kavuşması veya görmesi gibi mânalar ihtivâ eder[3].

Bu kelime, çeşitli kalıplarda Kur'ân-ı Kerim'de doksan üç yerde geçer. Ondört yerde arkadaş[4], beş yerde eş, hanım[5], yetmiş dört yerde de yanında bulunmak, mensûbiyet, bir yere veya şeye bağlı halk, cemaat gibi mânâlar ifâde etmektedir[6].

---

(1) et-Tehânevî, Muhammed Ali b.Ali, Keşşâf li-Istılâhâti'l-Fünûn, İstanbul 1317, c.I., s.888.

(2) es-Sâlih, Subhî, Hadis İlimleri ve Hadis Istılâhları, çev.: M.Yaşar Kandemir, Ankara 1986, s.302.

(3) Tehânevî, a.g.e., s.888.

(4) Kehf (18), 34, 47, 76; Enbiyâ (21), 43; Kalem (68), 48; Yusuf (12), 39, 41; Tevbe (9), 40; A'râf (7), 184; Kamer (54), 29; Necm (53), 2, vd.

(5) Nisa (4), 36; En'âm (6), 101; Cin (72), 3; Meâric (70), 12; Abese (80), 36.

(6) Şuara (26), 61; Bakara (2), 39,82,119,217,257,275; Fîl (105), 1,vd.

Tasavvufî açıdan sohbet, müridin, bağlandığı şeyhin hâlini kazanabilmesi için önemli bir vasıtadır. Sohbette, şeyhin sözü müridin kalbine yerleşir. Şeyh, mânevî emânetin bulunduğu yer durumundadır. Bu mânevi emânet, müride sohbet vasıtası ile intikâl eder(7).

Nakşbendî tasavvuf ekolüne ait kaynaklardan edindiğimiz bilgilere göre, sohbet, sufînin mânevî tekâmülünde büyük önemi haizdir. Bu tasavvuf mektebinin kurucusu Bahâeddin Nakşbend (ö. 1389), "tarîkımız sohbetledir"(8) ifâdesi ile, sohbetin önemini vurgular. Yine bu tarikata göre, "sohbeti terkeden tarikatı terketmiş"(9) sayılır.

Hacı Bayram Velî'nin şeyhi Ebû Hamidüddin Aksarayî, sohbete çok önem veren Nakşbendîlikle ilk tasavvuf yıllarında temasa geçmiştir. Onun Şam'da bir müddet Hankâh-ı Bâyezidiyye'de kalarak bu tasavvuf okulunun neş'esini tatması,(10) bu neş'enin Hacı Bayram Velî'ye etki etmesi sonucunu doğurmuştur. Hacı Bayram Velî'nin bu tesiri aldığını, şeyhlik yaptığı yıllardaki hayatından öğrenmekteyiz.

Kaynaklara göre, Hacı Bayram Velî müridlerini belli zamanlarda toplayıp onlara ilmî, dinî, ahlâkî sohbetler yapmaktadır(11).

Ayrıca, Hacı Bayram Velî'nin sohbetlerinin çok etkili olduğu(12) ve tasavvuf öğretisini sohbet yoluyla müridlerine aktardığı(13) zikredilir. Hatta, halifelerinden Akşemseddin'in, bu öğretileri "Şerh-i Akvâl-i Hacı Bayram Velî" adı

---

(7) eş-Şeybî, Kâmil Mustafa, es-Sılatu beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu', Kahire trz, s.434.

(8) Hânî, Muhammed b.Abdullah, Adâb, çev.: Ali Hüsrevoğlu, İstanbul 1980, s.81.

(9) Aynı yer.

(10) Yılmaz, Hasan Kâmil, Aziz Mahmud Hüdâî ve Celvetiyye Tarikatı, İstanbul 1982, s.229.

(11) Bayramoğlu, Hacı Bayram, s.60.

(12) Camî, Nefehât, s.684; Vassaf, Sefîne, s.257.

(13) Bayramoğlu, a.g.e., s.60.

altında tertib ve şerh ettiğini görüyoruz[14]. Hacı Bayram Velî'nin sohbetlerinde, ilim, nasihat, hikmet, edeb, ahlâk hâkim olup, boş söz konuşulmazdı[15].

Hacı Bayram Velî, sohbetlerde, tasavvufla ilgili eserleri de okur, şerheder, dinleyicilerin anlayış seviyesine göre izah ederdi.

Hacı Bayram Velî'nin halifelerinden Kızılca Bedreddin, bu sohbetler hakkında şu açıklamaları yapar : "... Şeyh Hacı Bayram sohbetine irişildi. Gâh gâh sohbet-i hâslarına varılub meclis-i va'zından ve dersinden hâlî olunmazdı. Niceler kütüb-i meşâyıhdan, huzûrunda dersini alırlardı. Bu zaîf, sâmi' (dinleyici) olurdu"[16].

Sohbet toplantılarında okunan kitaplardan biri de, Fahreddin Irakî'nin "Lemeât" adlı eseridir. Eser, Farsça yazıldığı için, anlamakta zorlanan müridler, bu durumdan pek hoşlanmamakta, eserin türkçeye kazandırılmasını arzulamaktadırlar. Neticede Hacı Bayram Velî, bu kitabın Türkçeye tercüme edilmesini emreder[17]. Bu eser, anlaşılması zor, felsefe ağırlıklı tasavvufî bir muhtevâ taşımaktadır. Bu tür, ağır, tasavvufla ilgili eserlerin okunması, Hacı Bayram Velî'nin yaptığı sohbetlerin çok yüksek seviyede olduğunu gösterir. Bunun yanısıra, böyle bir eseri anlayacak seviyede kültürlü müridlerin Hacı Bayram Velî'nin etrafında toplanması, gerçekten dikkat çekicidir. Farsça olan bu eseri, Hacı Bayram Velî'nin sohbetlerde okuması ve izâh etmesi, onun yaşadığı devrin kültür dillerinden biri olan Farsçayı bildiğini ve bu dile hâkim olduğunu gösterir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Hacı Bayram Velî, tasavvuf düşüncesinde mânevî eğitim metodu olarak, sohbete ay-

---

(14) Yurd, Akşemseddin, s.XIII.

(15) Aynî, Hacı Bayram, s.80.

(16) Aynı yer.

(17) Aynî, Hacı Bayram, s.80.

rı bir önem vermiştir. Zira, mânevî terbiyelerini üstlendiği kişileri yetiştirmenin yolu, doğrudan iletişim özelliğini taşıyan sohbetten geçmektedir. Bir başka deyişle, sohbet, Hacı Bayram Velî'nin tasavvuf anlayışında, öğretim aracıdır.

B. FAKR

İhtiyaç duyulan şeyin yokluğu, bulunamaması[18], ihtiyaç, noksanlık[19] gibi mânâlara gelen bu kelime, Kur'ân-ı Kerimde ondört yerde geçerken, bunların ikisinin muhtaç[20], onikisinin fakir, fakirlik[21], birinin de bel kemiği mânâsını karşıladığını görüyoruz[22].

Tasavvufî planda fakr, şu şekilde mütâlaa edilmektedir. Sühreverdî, fakrı önce üçe ayırır: Birincisi avâmmın fakrıdır ki malı olmamaktır.İkincisi havâssın fakrıdır; bu da, kendi sıfatlarından fanî olmaktır. Üçüncüsü havâssu'lhavâssın fakrıdır ki kendi vücûdundan fânî olmaktır. Hz. Peygamber'in "fakirliğimle iftihar ederim"[23] veya "fakirlik benim medâr-ı iftihârımdır"[24] hadisi bu son fakirliğe işârettir[25].

Bu tarife göre, fakirliğin iki kısma ayrıldığını söyleyebiliriz: Sûrî fakirlik, mânevî fakirlik. Tasavvuf erbabı, ikinci kastedilen mânâda fakirliğe yapışmışlardır. Bu takdirde, tasavvufî açıdan fakirliği kısaca şöyle tanımlayabiliriz: Dünyadan, topyekün mâsivâdan hiç bir şeye gönülde yer vermeyerek, sahip olunan herşeyi Allah'a vermek, bütün varlığıyla Allah'a yönelmek.

---

(18) Cürcânî Seyyid Şerif, et-Ta'rîfât, thk.: Abdurrahman Umeyre, Beyrut 1987, s.216.

(19) el-Cerr, Halil, Larus, Paris 1973, s.914.

(20) Kasas (28), 24; Fâtır (35), 15.

(21) Bakara (2), 268, 271; Al-i İmrân (3), 181; Nisâ (4), 6, 135 vd.

(22) Kıyame (75), 25.

(23) Aliyyü'l-Kârî, el-Masnû, s.128.

(24) Aynı yer.

(25) Aynı yer; ayr. bkz.: Sühreverdi, Avârif, s.615.

Mevlânâ Celâleddin Rumî, bu yaptığımız târifi şu şekilde açıklar: Hz. Süleyman mal ve mülkü gönlünden çıkarmış olduğu için, kendisine fakir demiştir(26). Yani fakirlik malın elde değil, gönülde bulunmaması demektir.

Bu kavram zamanla, Allah'tan gayri herkesten, herşeyden müstağni olmak ve sadece Allah'a muhtaç hâle gelmek, şeklinde yorumlanmıştır(27). Tehanevî de, sırf Allah'a yöneliş ve O'nda fânî olmak şeklinde yorumlayarak, buna icmâl mertebesi adını vermiştir(28).

Mutasavvıfımız Hacı Bayram Velî'nin de, şüphesiz kendine göre bir fakirlik anlayışı vardı. Hacı Bayram Velî'nin fakr anlayışı, Tehânevî'nin "Allah'ta fanî olmak" yorumuna yakındır. Dörtlüklerinden birinde, mutassavvıfımız bu hususu şöyle dile getirir:

El-Fakru fahrî el-fakru fahrî
Demedi mi ol âlemler fahri
Fakrını zikret fakrını zikret
Mahv u fenada buldu bu gönlüm(29).

Bu beyitlerde Hacı Bayram Velî, fakr konusunda Hz. Peygamber'in "fakirlik öğüncümdür"(30) hadisini esas almakta ve son beytde de ifâde ettiği gibi, fakra, mahv ve fenâ ile ıstılahî bir açıklık getirmektedir.

Üçüncü ve dördüncü mısralardan, fakrın, mahv ve fenâ demek olduğunu ve bunun bulma dediğimiz "vuslat"a vesile teşkil ettiğini görüyoruz. Bu durumda fakrın tahakkuku, vuslata vesîle olması açısından çok önemlidir.

---

(26) Tâhiru'l-Mevlevî, Şerh-i Mesnevî, Konya 1967, c.II., s.558.

(27) el-Hafnî, Abdülmun'im, Mu'cemu Mustalahâti's-Sûfiyye, Beyrut 1980, s.207.

(28) Tehânevî, Keşşâf li-Istılâhâti'l-Fünûn, c.II., ss.1118-1119.

(29) Bayramoğlu, Hacı Bayram, c.II., s.228.

(30) Aliyyü'l-l-Karî, el-Masnû' fî Ma'rifeti'l-Hadisî'l-Mevdû' s.128.

Son mısrada, Hacı Bayram Velî, "Mahv u fenâda buldu bu gönlüm" derken, kendi yaşadığı psikolojik hâli ortaya koymakta, fakrı, mahvı ve fenâyı yaşadığını, "bulma"ya bu makamda erdiğini açıklamaktadır.

Hacı Bayram Velî, bu durumda mânevî fakirliği tahakkuk ettirmiş bir sufîdir. Dolayısıyla da kâmil bir velîdir.

Hacı Bayram Velî'nin, hayatında surî (şeklî, maddî) fakirliği açıkça gerçekleştirdiğini görüyoruz. Hacı Bayram Velî yüksek maaşlı müderrislik mesleğinden geçimini sağlarken, sonradan basit mütevâzi, elinin emeğini yiyen bir çiftçi olarak hayatını sürdürmeye başlamıştır. Gelir seviyesi düşük bu hayat tarzını sürdürmesine rağmen, Hacı Bayram Velî'nin, Ankara'da yaşayan fakir, dul, yetim ve mahbuslara, zenginlerden zekat toplayarak dağıttığını, kaynaklar açıkça zikreder(31). Eğer zengin olsaydı, bizzat kendi varlığını fakirlere, muhtaçlara verecekti. Onun Hz. Peygamber'e sıkı bağlılığını, bu fakir yaşantısında hissedebiliriz. Hz. Peygamber'in şu hadîsinin, Hacı Bayram Velî'ye rehber olduğunu düşünmemek için bir sebep bulamıyoruz: "Allahım! Beni ve ümmetimi miskin olarak yaşat, beni miskinler zümresi içinde haşreyle"(32). Yine "fakirlik öğüncümdür"(33) hadisini, şiirlerine konu olarak alıp işlemesi, Hacı Bayram Velî'nin fakr anlayışının, Hz. Peygamber'den kaynaklandığını gösteren önemli bir ipucudur.

Tasavvuf kelimesinin, kök olarak, genelde, sûf kelimesinden türediği kabul edilir(34). Sufîler, sadelik ve fakr belirtisi olarak yünden elbise giydikleri için, kendileri bu isimle anılmıştır. Hacı Bayram Velî'nin yünden mamul hırkası, mintanı ve külâhı Ankara Etnoğrafya Müzesi'nde, muhafaza edilmektedir (35). Yani, o da yün elbise kullanmıştır.

---

(31) Haririzâde, Tibyân, c.I., v.173a.

(32) Hâkim, Müstedrek, Ebî Saîd'den Şerhu Camii's-Sağîr, c.I., s.103.

(33) Aliyyü'l-Kârî,el-Masnû' s. 128.

(34) Corbin, Henri, İslâm Felsefesi Tarihi, çev.H.Hâtemi, s.188.

(35) Bayramoğlu, Hacı Bayram, c.II., Belgeler VI.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Hacı Bayram Velî, hayatında mânevî ve surî (şekli) fakirliği gerçekleştirmeye muvaffak olmuş bir mutasavvıftır. Hacı Bayram Velî, sözlerinde ve yaşantısında bu hususu ispatlamıştır.

C. MUHABBETULLAH

Kur'an-ı Kerim'de "Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler"(36) şeklinde ifade edilen muhabbet, Allah'a vuslat yolunda sâlikin elde etmesi gereken makamlardan en önemlisidir(37).

Kelâbazî, muhabbeti akla alternatif teşkil eden bir kuvvet olarak görür ve Allah'a vâsıl olma konusunda akıldan bir şey beklemeyi, kuyuya daldırılan kalburdan su beklemeye benzetir(38).

Gazzâlî, tasavvufu Allah'a giden yol olarak görüp, bu yolun marifeti hedef aldığını ve marifetin en yüksek noktasının da muhabbette bulunduğunu söyler(39).

Mutasavvıflar, muhabbetin nerede bulunduğunu da belirlemiştir. Muhabbetin mahalli, kalptir(40).

Allah'ı sevmek, mâsivâ (Allah'tan gayri herşey)'yı sevmeye göre farklılık arzeder. Bu açıdan aşk ikiye ayrılır: Birincisi, Allah'ı sevmeyi ifâde eden mutlak aşk; ikincisi ise, O'ndan gayri şeylere duyulan sevgi ki biz buna mecazî aşk diyoruz.

Mecâzî olan aşk, yok olucu özelliğe sahip mahluka alakasından dolayı sevmenin objesinin fenâ bulması ile sona erer, yani geçicidir. Kur'ân-ı Kerimde belirttiği gibi, Allah'ın vechi haricindeki her şeyin hâdis (sonradan olma) ve

---

(36) Mâide (4), 54.

(37) Vicdânî, Tomâr-ı Turuk-ı Aliyyeden Halvetiyye, s.35.

(38) Kelâbâzî, et-Te'arruf, Kahire 1960, ss.78-81.

(39) Gazalî, İhyâu Ulûmi'd-Dîn, çev.: Mehmet Serdaroğlu, İstanbul 1973, c.I., s.545.

(40) İbrahim Hakkı, Erzurumlu, Ma'rifetnâme, Kahire 1255, s.227.

fanî (yok olucu) özelliklere sahip olması münâsebetiyle,[41] bunlara duyulan ilginin aynı özellikleri taşması da mantıkîdir. Sonuç olarak, masivâya duyulan sevgi meazî olup gecidir.

Bu aşkın karşıtı da mutlak aşktır. Mutlak aşkın objesi ezelî ve ebedî vasıflara sahip Allah'tır. Allah, hâdis ve fânî bir varlık olmadığı için, zaman ve mekan gibi kayıtların üzerindedir; yani Allah, mâsivâ gibi geçici bir varlık değildir. İşte bu sebeple Allah'ı sevmek de, zaman ve mekân gibi kayıtlarla mukayyet değildir; kalıcıdır, devamlıdır, sonsuzdur.

Nitekim mutasavvıfımız Hacı Bayram Velî, bu iki zıt aşkı bir dörtlüğünde şu şekilde bir araya getirmiştir:

Miskin Hacı Bayram sen
Dünyaya gönül verme
Bir ulu imârettir
Alma başa sevdâyı[42].

Bu mısralarda, dünyayı değil dünya sevgisinin reddedilmesini söyleyen Hacı Bayram Velî, hemen ardından, Allah sevgisinin pek zorlu ve büyük bir iş olduğunu vurgulamaktadır.

Hacı Bayram Velî'nin halifelerinden Eşrefoğlu Rumî ve Yazıcıoğlu Muhammed, aşkı, âşığı sevdiğine ulaştıran, sevdiğini tanıtan bir araç olarak görmektedirler.[43] Hacı Bayram Velîde aynı görüşü, şu şiirinde dile getirir:

Çalabım bir şâr yaratmış
İki cihân âresinde
Bakıcak dîdâr görünür
Ol şârın kenaresinde[44].

---

(41) Rahmân (55), 26, 27.

(42) Bayramoğlu, Hacı Bayram, c.II., s.232.

(43) Yazıcıoğlu Muhammediye, s. 319; Eşrefoğlu, Müzekki'n-Nüfûs, s.549.

(44) Bayramoğlu, a.g.e., s.231.

Burada şâr, kent mânâsında olmakla beraber(45), Hacı Bayram tarafından, aynı şiirin son taraflarında "Şâr dedikleri gönüldür" ifâdesiyle, gönül (kalb) için bir rumûz kullanımı hususunu açıklar. Edebî sanatlardan olan rumûzda, bir kelimenin bir yakın, bir de uzak mânâsı bulunurken uzak mânânın tercih edilmesi söz konusudur(46). Burada şâr kelimesi, uzak mânâsındaki kalb için rumûz olarak kullanılmıştır.

Bu dizelerde, gönül, maddî ve mânevî dünyanın birleştiği bir yer olarak ifâde edilmekte, ayrıca, sevgilinin (dîdarın) o gönül aracılığı ile (şarın kenâresinde) görülebileceğine, müşahede edilebileceğine işaret olunmaktadır. Daha önce de ifâde ettiğimiz gibi, et-Tearruf'taki, Kelâbâzî'nin Allah'a akılla değil kalple ulaşılabileceği tezini(47), Hacı Bayram Velî, bu dizeleri ile yinelemekte ve paylaşmaktadır.

Hacı Bayram Velî, muhabbet fiilinin yerini, Erzurumlu İbrahim Hakkı gibi, kalp olarak gösterir; Allah'ın meskeninin yine, kalp olduğunu, söyler:

Mesken-i cânân mesken-i cânan
Olsa aceb mi şimdi bu gönlüm(48).

Burada sevgilinin, yani Allah'ın kalbe yerleşmesi, ona sığması, şu hadîsi çağrıştırmaktadır: "Yere, göğe sığmadım, lakin mü'min kulumun kalbine sığdım"(49).

Allah'ın insanın kalbine gelip yerleşmesi, orayı kendisine ev edinmesi hususu, ister istemez,akla hulûl konusunu getiriyor. Hulûl, Allah'ın bir insanın vücûduna girip yerleşmesi demektir(50). Bu durumda, mutasavvıfımız Hacı Bay-

---

(45) Devellioğlu, Ferit, Osmanlıca Türkçe Lügat, s.1171.

(46) Tâhirü'l-Mevlevî, Edebiyat Lügatı, yay. haz.: Kemal Edib Kürkçüoğlu, İstanbul 1973, ss.160-161.

(47) Kelâbazî, et-Tearruf, ss.78-81.

(48) Bayramoğlu, Hacı Bayram, c.II., s.228.

(49) Aliyyü'l-Kârî, el-Masnû, s.164.

(50) Çubukçu, İbrahim Ağah, Mezhepler, Ahlâk ve İslâm Felsefesi ile ilgili Makaleler, Ankara 1984, s.135.

ram Velî'nin sünnî olduğu, görüşlerinin, zamanının sünnî bilim adamlarınca kabul görüp, etrafında toplanıp ona bağlanmalarından ve sıkı bir sünnî politika izleyen Osmanlı Devleti yöneticilerinin, onu, son derece olumlu karşılamalarından kolayca anlaşılır. Kanaatimizce buradaki mısralarda "Allah'ın mü'min kulunun kalbini ev edinmesi"ni hatırlatan mânâ, Allah'a iman ve onu sevmenin kalbde yerleşmesi şeklinde anlaşılmalıdır(51).

Hacı Bayram Velî, kendi metafizik tecrübesinden bahsederek, muhabbet vâsıtasıyla yârine, yani çok sevdiği Allah'a kavuştuğunu, O'nu müşahede ettiğini, şu mısralarıyla ifade eder:

Bayramî imdi bayramî imdi
Yâr ile bayram eyledi şimdi(52).

Bütün bunlar gösteriyor ki, bir insanın aşkın (müteâl) varlık olan Allah ile temasa geçmesi, akıl ile değil, metafizik planda kalp vasıtası ile olmaktadır. Muhabbettullah konusunda, Hacı Bayram Velî'nin şiirlerine yansıttığı bu husus, kendinden önceki mutasavvıflarca da dile getirilmiştir(53).

Mutasavvıfımız Hacı Bayram Velî'ye göre, muhabbet sonucu, can teslim etmek, nefsinin kötü yanlarını düzeltmek ve fenâ fillah denilen Allah'ta fânî olmak gibi, bir takım olaylar ortaya çıkar. Muhabbetin insan şahsiyetini olumlu yönde nasıl değiştirdiğini, aşktaki yanma ve bu suretle aşk boyasına boyanma denilen vuslat hâli, şu dizelerde dile getirilir;

(1) N'oldu bu gönlüm, n'oldu bu gönlüm
Derd ü gâmınla doldu bu gönlüm

(2) Yandı bu gönlüm, yandı bu gönlüm
Yanmada derman buldu bu gönlüm

---

(51) Aliyyü'l-Kârî, el-Masnû, s.164.
(52) Bayramoğlu, Hacı Bayram, c.II., s.228.
(53) Kelâbâzi, et-Te'arruf ss.78-81.

(3) Gerçi ki yandı gerçeğe yandı
Rengine aşkın cümle boyandı

(4) Kendide buldu kendide buldu
Matlabını hoş buldu bu gönlüm

(5) El-fakru fahrî, el-fakru fahrî
Demedi mi alemlerin fahri

(6) Fakrını zikret fakrını zikret
Fakr u fenâda buldu bu gönlüm

(7) Sevâd-ı âzam sevâd-ı âzam
Bana k'olupdur arş-ı muazzam

(8) Mesken-i cânân mesken-i cânân
Olsa acep mi şimdi bu gönlüm

(9) Bayramî imdi, bayramî imdi
Yâr ile bayram etti bu gönlüm(54).

Hacı Bayram Velî, bu dizelerde, muhabbet konusunu büyük bir incelikle işlemiştir. Şiiri, ifâde ettiği mânâ zenginliği ve tasavvuf tefekkürü açısından taşıdığı derinliği sebebiyle, biraz genişleterek açıklamak istiyoruz.

(1) Ezelde, Allah'ı görmüş tanımış idik. Oradan bu âleme geliş, bir dert yükü oldu. Orası rahatlık ülkesi burası ise mihnet ve sıkıntı diyârıdır. Hacı Bayram Velî, o rahatlık ülkesinden ayrı kalmaktan dolayı şikâyetçidir. Hacı Bayram, "Senden uzaklaştığım için, gam içerisindeyim" diyor.

(2) Aşık sevgilisinden uzak kaldığı için, onun ateşiyle yanır. Ancak, sevginin alameti fedâkarlıktır. Yani seven, sevdiğinin verdiği her şeye katlanmalıdır. Hacı Bayram, "aşkınla o kadar doluyum ki, gönlüm onunla yandı" diyor. Fakat bu yanış, ayrılık acısını ortaya çıkarmıyor, ancak zevk veriyor. Kişinin olgunluğu, cânını cânânına vermesiyle ortaya çıkar. Vermiyorsa o kişi noksandır. Hâsılı bu yanışla, gönülde, Allah'tan gayri bir şey kalmaz.

(54) Bayramoğlu, Hacı Bayram, c. II., s. 227.

(3) Hacı Bayram, devamla "bu gönlüm her ne kadar yandı ise de, bu, boşuna değildir. Bu yanışla mahva ulaştım. Ancak, bu mahv ile yokluğa değil, varlığa ulaştım. Bu şekilde gerçeğe ulaştıktan sonra, aşkın tesiriyle her şey, Kur'ân-ı Kerim'in ifâde ettiği gibi, sevgiliden bir eser olarak görülmeye başladı. Gönlüm, artık âlemde bir düzensizlik görmüyor. Her şey aşk ile Allah'ı tesbih ediyor. Hacı Bayram, her şeyin, kendisinde olduğu gibi aşkla dolu olduğunu, O'nu tesbih ettiğini, O'nun kanunlarına tâbi olduğunu söylüyor. Başkalarını düşünmek, benlikten sıyrılıp, onları sevmek demektir. Kur'ân-ı Kerim'de mü'minler birbirlerine, bir duvarın tuğlaları gibi kenetlenmiş (Saff/4) yani, birbirine yardım eden, destek veren kişiler olarak tasvir edilmektedir.

(4) Allah'ı başka yerde aramamak gerek, O, insanın kendisindedir. Ararsan Mevlâyı kendinde ara, Mekke'de, Kudüs'de, Hac'da değildir. Nitekim bir hadiste "Ben, yere göğe sığmadım, ancak mü'min kulumun kalbine sığdım"[(55)] buyurulmaktadır. Bilginin, hayatî faaliyet merkezinin beyin olmasına karışılık, sevgi gibi hissî şeylerin yeri, kalptir. Muhabbet mesâfeleri gönülde kat edilir.Yine, Allah'a, gönülde ulaşılır. Hacı Bayram Velî vuslat makâmına erişmiştir. O, Allah'ı dışarıda değil, kendi gönlünde bulmuştur. Bu da kendisinde bir zevk husûle getirmiştir.

(5) Şiirdeki "el-fakru fahrî" (fakirlik öğüncümdür); Hz. Peygamber'in hadislerindindir[(56)]. Bu fakirlik, Allah'ın doksan dokuz isminden biri olan "Ganî"[(57)] nin karşısında, kulun kendini âciz bilmesi şeklinde anlaşılmalıdır. Bu tarz idrâk, kulu, Allah'a ibâdete yöneltir.Kur'ân ifadesiyle Allah zengin, kullar ise fakirdirler[(57a)].

---

(55) Aliyyü'l-Kârî, Mevzûât, çev.: M.Serdaroğlu, İstanbul 1986, s.104.

(56) Aliyyü'l-Karî, el-Masnû', s.128.

(57) Cezûlî, Süleyman, Delâilü'l-Hayrât, s.27.

(57a) Zümer (39), 7.

(6) İnsan, Allah'ın karşısında âcizdir. Kudreti azdır; bu kudreti, kendi çerçevesini aşamaz. Bu çerçevenin dışında kalan herşey Allah'ın izniyledir. O halde, bu derece acz ve fakr içinde bulunan bir kimsenin, benlikten vazgeçmesi gerekir. Bunu yapan, benlikten vaz geçer, Allah'ın ve diğer kişilerin farkında olur. Bu, bir şuur hâlidir. Bu şuur hâli, insanın kötü sıfatlarını yok ederek gerçek varlığına kavuşması hâlidir ki buna tasavvuf dilinde mahv ve fenâ denilir. Tasavvufî tecrübeler sırasında, insan, bazı hâllere mâruz kalır. Bunların sonunda, insan benliği kaybolup hakikî hüviyeti ortaya çıkar.

(7) Mülk, melekût ve ceberût âlemleri insan planında küçülür. İnsan, bu âlemleri kendisinde hissedince, büyüdüğünü görür. Bu olayın cereyân ettiği yer, kalpteki siyah noktadır. Bu küçük siyâh nokta, mülk ve melekût âlemlerini içine alan büyük bir mekân hâline gelir. Mülk, melekût ve ceberût âlemlerinin, bu siyah noktada mündemic olması, insana, sanki arş-ı azamın kendi içinde bulunduğu hissini verir. Gerçekte, arş-ı azam, Allah'ın zâtının tecellî ettiği yerdir. Kalp, o muazzam varlığı ihtiva eder. Arş-ı azamla adetâ eşit seviyeye gelir. Yani, Allah'ı bulanın kalbi öyle yücelir ve genişler ki, insanın düşünebildiği âlemlerin hepsini içine alır. İnsan kendini arşta zanneder. Yani arşı aşağı indirir. İnsan muhayyilesi, bu ruh hâleti içerisinde, beşerî kayıtlardan kurtulup, ilâhî planda varlık sahibi olur.

(8) Artık insan, Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmıştır. Bu şekilde vuslata eren kişinin kalbine Allah yerleşir. Kalp, Allah'ın evi olur.

(9) Hacı Bayram Velî, tâ baştan beri anlatageldiğimiz tasavvufî tecrübeleri yaşamış, vuslat makamına ermiştir.Artık onun gönlü, kavuştuğu sevgilisi ile bayram etmektedir.

Hacı Bayram Velî, bir beytinde, adetâ Hallâc-ı Mansûr'a atıfta bulunurcasına, müte'âlin tecrübesi sırasında ya-

şanan olayların ve elde edilen sırların, tasavvuf konusuna yabancı olanlara anlatıldığında, aşığın ibtilâya uğrayacağına ve kanının akabileceğine işâret eder:

Aşıklar kanı sebildür
Ol şârın kenâresinde[58].

Sonuç olarak, muhabbetullah'ın kalbe âit bir olay olduğunu, manevî eğitim sonucunda ortaya çıktığını ve insanda bir takım değişiklikler yaptığını söyleyebiliriz.

D. SÜLÛK

1. Tasavvuf Istılâhında Sülûk

Tasavvufî bir terim olarak "kulun, Allah'a kavuşmaya hazırlık mâhiyetinde olmak üzere, ahlâkını süslemesidir" tarzında târif edilir[59]. Bu durumda sülûk, tahsîl, mücâhede, nefy ve isbat yani, salikin kendini ve mâsivayı nefy ve vücûd-ı Hakkı isbat etmesi,[60] şeklinde anlaşılır. Tehânevî de, sülûku, "sâliki vuslata hazırlayan ahlâk terbiyesi" olarak tanımlar[61]. Yapılan târifler gözönünde tutulursa, süluk bir karar ile girişilmiş ve düzenli şekilde takip edilecek bir çalışmayı da beraberinde getirir. Mürid, vuslattan önceki makâm ve menzillere kendini tam olarak hasreder; zikir, tevekkül, fakr, muhabbet, mârifet konularında kâmil hâle gelir[62].

Kaynaklar, sülûk için iki metod bulunduğunu kaydeder;

1) Ruhanî yol: Ruhu tasfiyeyi hedef alır. Kalp, ruh, sır, hafî ve ahfânın fenâ bulması şeklinde bir eğitimle tahakkuk eder.

(58) Bayramoğlu, Hacı Bayram, c.II., s.231.
(59) el-Hafnî, Mustalahât, s.133.
(60) Burûsevî, İsmail Hakkı, Kitâbu'l-Hitâb, İstanbul 1256, s.265.
(61) Tehânevî, Keşşâf, c.I. s.758.
(62) Nicholson, Reynold, "Sülûk", İA.

2) Nefsanî yol: Nefsin terbiyesi amaçlanmış olup, nefsin emmareden kâmileye yükseltilmesi şeklinde gerçekleşir(63).

2. Hacı Bayram Velî'ye Göre Sülûk.

Hacı Bayram Velî'nin sülûk adı verilen mânevî eğitimi, kimi zaman uzun yıllar içerisinde verirken, kimi zaman da kısa sürede tahakkuk ettirdiğini görüyoruz(64).

Akşemseddin, Hacı Bayram Velî'nin yanında sülûkunu bir kaç yıl gibi kısa zamanda tamamlamıştır. Yıllarca Hacı Bayram Velî'nin yanında olduğu halde, mânevî eğitimini tamamlıyamayan eski müridler, bu durumu merak ederek, nedenini şeyhleri Hacı Bayram'a sorarlar. O da Akşemseddin'in çabucak olgunlaşmasının sebebini, onun tam teslim olmasıyla açıklar(65). Bu durumda biz,Hacı Bayrama göre sülûk süresinin, şahsın şeyhe teslim olma durumuna göre kısalıp uzadığını anlıyoruz.

Vereceğimiz ikinci örnekte, Hacı Bayram, himmet denilen özel mânevî yardımla, bir müridini çok kısa sürede olgunlaştırmıştır. Bu, müridlerinden Şeyh Lütfüllah'tır. Onunla Ankara'dan Balıkesir'e yolculuk yapan Hacı Bayram Velî, bu yolculuk sırasında müridi Şeyh Lütfullah'ı, özel himmetiyle yetiştirmeye muvaffak olmuştur(66).

Burada ister istemez akla söyle bir soru geliyor: Acaba süluk bitince mânevî olgunlaşma sona ermiş midir? Bu sorunun cevabını Eşrefoğlu'nun başından geçen bir olayla öğrenmekteyiz. Eşrefoğlu Rumî, mânevî eğitimi tamamlayıp halife olunca, şeyhi Hacı Bayram Velî'ye "sultanım, seyr ü sülûkun tamamı şimdiki makâmımız mıdır, yoksa daha var mıdır?" diye sorar. Hacı Bayram Velî'nin verdiği cevap

---

(63) Eraydın, Selçuk, Tasavvuf ve Tarikatlar, İstanbul 1981, s.175.

(64) Enisî, Menâkıb, v.5b.

(65) Aynı yer.

(66) Mehmet Mecdî, Şakâyık, s.96.

şu şekildedir; "Bir velînin bin sene ömrü olsa, envâ-i mücahedat ve riyâzât eylese, henüz enbiyâdan birisinin kademi (ayağı) vardığı yere, velînin başı varmak muhaldir"(67). Hacı Bayram Velî'nin verdiği cevaba bakılırsa sülûkun, yani mânevî olgunlaşmanın sınırı yoktur. Bu, tasavvufta genel kabul gören bir fikirdir(68).

E. HALVET

1. Tasavvuf Istılâhına Halvet

Tasavvufî bir terim olarak halvet, bu hayata yeni başlayan bir kimsenin hemcinslerinden ayrılmasıdır. Bundan gâye, zihnin, Allah düşüncesi üzerine teksif edilmesini kolaylaştırmaktır(69). Halvet "çile" olarak da ifâde edilir. Bu takdirde, dervişler arasında "erbaîn çıkarmak" şeklindeki kırk gün halvete çekilmek kastedilir(70). Esâsen "çihil" Farsçada, "erbaîn" de Arapçada kırk manasına gelmektedir. Metod olarak halvetin, ilk kez 11.nci yüzyıl sonlarında uygulandığı kabul edilmektedir(71).

Halvetin, Hz.Musâ'nın Tûr-i Sinâ'daki kırk günlük kalışından ve Hz. Peygamber'in Hira mağarasında vuku bulan itikâfından mülhem olduğu ileri sürülür(72).

Halvetin mânevî tekâmüle olan faydasını; Hacı Bayram Velî'nin halifesi Akşemseddin "her kim amelini, Allah için kırk gün ihlâsla eylese, hikmet çeşmeleri zâhir ola, gönlünden diline gele"(73) hadisiyle açıklamaya çalışır(74).

---

(67) Eşrefoğlu, Divân, ss.17-18.

(68) Gölpınarlı, Abdülbaki, Yüz Soruda Tasavvuf, s.56.

(69) Altıntaş, Hayrani, Tasavvuf, s.125.

(70)Serin, Rahmi, İslâm Tasavvufunda Halvetîlik, s.67.

(71) Martin, B.G., "A Short History of Khalwati Order of Dervishes", (Scholars, Saints and Sufis'de), London 1978, s.275.

(72) Akşemseddin, Risâletu'n-Nur, v.78b; Eraydın, Selçuk, Tasavvuf ve Tarikatlar, s.61; Hira Mağarasındaki itikâf için, bkz.: Mevdûdî, Hz.Peygamber, çev.: Ahmed Asrar, Ankara 1984,II,108.

(73) Aclûnî, Keşfu'l-Hafâ, c.II., s.224.

(74) Akşemseddin, a.g.e., v.78b.

Yine Hacı Bayram Velî'nin halifelerinden Ahmed Bîcân, Hz. Davud'un ufak bir kusurundan utanıp, tevbe için tenha bir yere çekilerek kırk gün orada ağlamak, sürekli secde yapmak ve af dilemek gibi uygulamalar yapmasını, halvete örnek gösterir(75).

Halvetin tekniği konusunda hemen hemen en detaylı bilgiyi, Sühreverdî'ye ait Avârifü'l-Meârif'de buluyoruz. Ölüm tarihi 1243 olan Sühreverdî halvetin nasıl yapılacağını, halvette neler vukû bulabileceğini, halvete ne şekilde girileceğini genişçe anlatır(76).

2. Hacı Bayram Velî'ye Göre Halvet.

Bayramîlikte mürid, bir halvet hücresinde kırk gün kalır, bu suretle bir erbaîn (veya çile) çıkarır. Mürid o boş ve karanlık hücrede, kalbinden dünya zevklerini çıkarır; yere dizüstü oturur. Elini namazdaki gibi bağlar, gözlerini yumar, Allah'a yönelir. Bu uygulama, onu Hak ile beraber olmaya götürür(77). Hacı Bayram Velî'nin şeyhi Ebû Hâmidüddin Aksarayî'nin Halvetîliğe mensup olması sebebiyle, bu tarikatta esas teşkil eden halvet uygulaması, Bayramîlikte de önemini korumuştur.

Hacı Bayram Camii'nin Kuzey'den alt kısma inişin bittiği yerde, üç halvet hücresi, Hâlâ varlığını korumaktadır(78).

Halvetin bir takım özellikleri bulunmaktadır. Şimdi bunları görelim:

a) Sükûn ve Sükût (Susma): İnsan konuşma şehvetine mübtelâ olduğu zaman, çeşitli günahlara girer. Bunlar hal-

---

(75) Ahmet Bîcân, Envâru'l-Aşıkîn s.133.

(76) Suhreverdî, Tasavvufun Sırları (Avârifü'l-Meârif tercümesi), çev.: H.K.Yılmaz, İ.Gündüz, İstanbul 1989, ss.263-286.

(77) Şapolyo, Tarikatlar ve Mezhepler Tarihi, s.118.

(78) Vassâf, Sefîne, c.II., s.261.

kın gizli yönlerini ortaya dökmek, hatalı söz konuşmak, koğuculuk yapmak, iftirâ atmak vs. gibi yasaklanmış fiillerdir. Bunlar kişinin amelini zayi edip, sonuçta imansız ölmeye bile sebep olurlar [79]. Akşemseddin'e göre sükut, Allah'ı öğreten bir uygulamadır[80].

İmam Gazalî, dilin işlediği günahları sayarken, gıybet, parlak söz konuşmak, sırları yaymak, yalan söylemek, lüzumsuz tartışmalar yapmak, iftirâ atmak, laf taşımak, yersiz medh ve zem, müstehcen şeyler konuşmak gibi hususları özellikle zikreder[81]. Sosyo-psikolojik ve sosyal ahlâk açısından bakıldığında, toplumda meydana gelen huzursuzlukların çoğunun, dilin fonksiyonunu yanlış icra etmesinden kaynaklandığını görürüz.

Dili tutmak, ona sahip olmak, önemli bir meziyettir. Ancak, bu meziyetin kazanılması, özel egzersiz ile olur. Halvet uygulamasının sağladığı önemli alışkanlıklardan biri de insana susmayı öğretmesidir.

Eşrefoğlu Rumî, bir eserinde Hacı Bayram Velî'nin lüzumsuz söz konuşmaktan hoşlanmadığını belirtir. Bir gün Eşrefoğlu Rumî, izin istemeden şeyhi Hacı Bayram Velî'ye dünyevî bir konu arzeder. Ancak, aldığı karşılık şu olur: "Çok söyleme, küstahlık olur. Sen edepsiz olursun. Şeyhler huzurunda, müridlere çok söylemek ayıp olur"[82].

Tasavvufla ilgili eserlerde, sükût konusunun üzerinde, önemle durulduğunu görüyoruz[83]. Verdiğimiz örneğe göre, Hacı Bayram Velî de, bu konuda aynı titizliği göstermektedir.

---

(79) Eşrefoğlu, Müzekki'n-Nüfûs, ss.386-387.

(80) Akşemseddin, Risâletu'n-Nûr, vv.108b-109b.

(81) Gazalî, İhyâ, c.II., s.438.

(82) Eşrefoğlu Rumî, Müzekki'n-Nüfûs s.597.

(83) Hucviri, Keşfu'l-Mahcub, çev.: S.Uludağ, İstanbul 1982, ss.503-506; Gazalî, İhyâ, c.III., s.174; Erzurumlu İbrahim Hakkı, Marifetnâme, haz.: F. Meyan, İstanbul 1981, ss.501-503.

b) Açlık : Tasavvufî terbiyede az yemenin de, ayrı bir önemi vardır. İslâmda da, orucun ruhî ve içtimâî açıdan bir çok hikmetleri bulunmaktadır. Mutasavvıflar bu hikmeti, derinlemesine işlemişler, onu âdeta sülûkun esası hâline getirmişlerdir. Açlığın nefsi terbiye etmedeki rolü büyüktür.

Mutasavvıfımız Hacı Bayram Velî de, açlık hususunda titizdir. Vassâf'ın açıklamasına göre, Ankara'daki merkez tekkede, Hacı Bayram Velî'nin, Hz. Peygamber'in yaptığı gibi, açlığa dayanmak için karnına bağladığı taş, hâlâ (1911) mevcuttur(84). Yerinde yaptığımız incelemede, bu taşı göremedik. Muhtemelen, 1925 senesindeki tekkelerin kapatılmasına dâir kanunun çıkmasından sonra, kişilere intikâl etmiştir.

Hacı Bayram Velî, müridi Akşemseddin'ı halveti sokmuş ve orada ona açlık alıştırmaları yapmıştır. Rivâyete göre, Akşemseddin kendi isteği ile aç kalma süresinin artırılmasını istemiş ve bu isteği kabul görmüştür. Akşemseddin açlık konusunda ileri derecede ifrâta kaçınca, şeyhi Hacı Bayram Velî ona, "yâ köse, nice riyazet eylersin. Akıbet nûr olursun, vefât ettikten sonra seni mezarında bulamazlar"(85) şeklinde latîfe yapmıştır.

Ancak biz, insan tabiatını bu derecede zorlamanın, doğru olmadığı kanâatindeyiz. Çünkü, İslamiyet, kolaylık dinidir(86). Yine hadislerde, nefsin, insan üzerinde hakları olduğu zikredilmiştir(87). Bununla birlikte, az yemenin tasavvufî sülûkte önemi olduğu muhakkaktır. Akşemseddin, bir eserinde, açlığın, manevî tekâmüle büyük faydalar sağladığını söyler(88). Yine Hacı Bayram Velî'nin halifelerinden Eşrefoğlu Rumî, bu faydaları şu şekilde açıklar:

---

(84) Vassâf, Sefîne, c.II. s.262.

(85) Yurd, Akşemseddin, s.L.

(86) Bakara (2), 185, 286; Mâide (5), 6; Hac (22), 78; Abese (80), 20.

(87) Nevevî, Riyazu's-Sâlihîn, çev.: Kıvâmüddin Burslan, H.Hüsnü Erdem, Ankara 1981, s. 174-187; Müslim, Sahih, III, s. 114-5.

(88) Akşemseddin, Risâletu'n-Nûr, v. 110b.

- Açlıkla, göz ş‹ ri terkeder,
- Böylece perde kalkıp basîret gözü açılır,
- Bâtın kulağı açılır, ilâhî ilhâmı duyar hâle gelir,
- İçeride gönül dili açılır, maddî dil, bu dile tercüman olur,
- Bâtın eli, ilâhî hazinelere erişir,
- Bâtın ayağı, bir adımda her yeri gezer, tayy-ı mekan eder, ona gizli bir şey kalmaz,
- Nefsi ıslâh eder,
- Allah'ı ve nefsin aciz olduğunu bildirir,
- Nefisteki benliği giderir,
- Kulu, kulluk makâmına yükseltir,
- Gönül, safî olur,
- Zihin kuvvetli olur,
- Kişiyi mütevazi hâle getirir (89).

Halvette kalan bir mürid, orada belirli bir müddet susma, aç kalma, zikir, fikir, uykusuzluk gibi riyâzet uygulamaları yapar; bu da, ahlâkî,vicdanî temizlenme hususunda önemlidir(90). Ancak, açlığa alışma, halvette, müridin gücü ölçüsünde uygulanır (91).

c) Az uyuma: Bu da halvetin önemli unsurlarındandır. Hacı Bayram Velî'nin halifesi Eşrefoğlu Rumî, "eğer gerçek tâlibsen, sen dahi gece uykusunu terkeyle, âşıklara gece ile uyumak haramdır. Ey karındaş, eğer gece uyumamak elinden gelmezse, bari seherde uyanık ol. Uyanık olanları Hak Teâlâ nice bir öğer, gör" (92) der ve şu ayeti delil getirir: "O takvâ sahipleri, seherlerde mağfiret isteyen ve namaz kılanlardır"(93). Hacı Bayram Velî'nin de, talebesi Eşrefoğlu Rumî gibi, aynı görüşü paylaştığını zannediyoruz.

---

(89) Eşrefoğlu, Müzekki'n-Nüfûs, ss. 364-365.
(90) Berkî, Vakfa Dâir Yazılan Eserler, s.11.
(91) Gölpınarlı, Abdülbaki, "Çile", İA.
(92) Eşrefoğlu, a.g.e., ss.407-408.
(93) Al-i İmran (3), 17.

d) Uzlet: Toplumdan ayrılma, topluma karışmama yani kişinin maddî varlığı ile insanlardan uzaklaşması demektir. Uzlet yapan kişi, kendisini halkın şerrinden koruduğuna değil, bilakis insanların kendi şerrinden kurtulduğuna inanmalıdır(94).

Uzlet yapılıp yapılmaması konusunda ihtilâf vardır. Uzlete taraftar olanlar, bunun faydalarını şöyle sayarlar:

- Mürid, kendisini ibâdet ve tefeküre verir,
- Kişi, kendine bulaşacak günahlardan kurtulur,
- Fitne ve düşmanlıklardan emin olur,
- İnsanların tamaından, insanlar da kendinin tamaından kurtulur, vs.(95).

Uzletin yapılmayışından meydana gelen faydalar da şu şekildedir:

- Eğitim ve öğretim yapma,
- Faydalanma ve faydalandırma, yani toplumun menfaatlerinden istifade etme, ve toplumun kendisinden yararlanması,
- Başkalarını doğruya dâvet etme, başkalarına da kendisini doğruya dâvet fırsatı verme,
- Ünsiyet etme vs.(96).

Eşrefoğlu Rumî, cemaatle namaz, cuma namazı, bayram namazı, cenaze namazı gibi topluma karışmaya şer'an gerekli olan ibadetlerin hâricinde topluma girildiği zaman, kişinin "Hak'tan mahrum kalacağı"nı savunur(97). Yani uzlet taraftarıdır.

---

(94) Eraydın, Tasavvuf ve Tarikatlar, s.62.

(95) el-Gazâlî, Ebû Hâmid, İhyâu Ulûmi'd-Dîn, c.II., Beyrut 1983, ss.226-235.

(96) Aynı eser, ss.236-240.

(97) Eşrefoğlu, Müzekki'n-Nüfûs, ss.429,451,462.

Ancak, mutasavvıfmız Hacı Bayram Velî'nin hayat tarzı göz önünde tutulursa, uzlete karşı olduğu görülür. O, Hz. Peygamber'in bu konudaki "insanların içine karışıp onların ezâlarına sabreden kişi, insanlara karışmayıp ezâlarına sebretmeyen kişiden daha hayırlıdı [98] hadîsini kendine örmek alıp halkın arasına karışmış, zenginlerden zekât toplamış, bunları ihtiyaç sahiplerine dağıtmış ve gününün toplumunda, ahlâkçı bir rol oynayarak görevini yapmıştır.

Sonuç olarak Hacı Bayram Velî, fayda sağlamak üzere insanların arasına karışarak, uzleti terketmiş bir sufîdir.

e) İbâdet ve Zikir: Şeyhin verdiği zikirleri yapmak ve zikrin belirli sayıda çekilmesi gibi hususlar[99], sâlikin halvette hiç bir iş yapmadan oturmadığını gösterir. Yani halvette tefekkür, zikir, murâkabe, gibi bazı Allah'a yaklaşma yollarının tecrübe edilmesi söz konusudur. Bu duruma göre, halvet uygulaması Allah'a vâsıl olmanın bir aracı durumundadır.

Sonuç olarak Hacı Bayram Velî, halvete özel bir önem vermiştir. Bunu, camiinin altındaki üç halvet hücresinden anlıyoruz.

F. MÜRİD

Kelime, çeşitli kalıplarda olmak üzere Kur'ân-ı Kerim'de 148 yerde geçmekte olup[100], irâde etmek, istemek, dilemek, meyletmek (cansız varlıklar için), bir olayın vukûuna hazırlanmak, yaklaşmak gibi mânâları ihtiva eder[101].

---

(98) el-Gazalî, İhyâ, c.II., s.226. Tirmizî ve İbn Mâce'den naklen İbn Ömer tarîkiyle rivâyet edilmiştir.

(99) Gölpınarlı, "Çile", İA.

(100) Bakara (2), 233; Ahzâb (33), 50; Yasin (36), 82; Zümer (39), 4; Feth (48), 11; Cin (72), 10; Müddessir (74), 31; Kehf (18), 82; Kasas (28), 19; Furkan (25), 62; Ra'd (13), 11; Yunus (10), 107.

(101) Asım Efendi, Kâmus Tercemesi, İstanbul 1304, c. I., s. 547; el-Firûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb, el-Kâmûsu'l-Muhît, Mısır 1952, cüz: I., s. 307.

Tasavvuf ıstılâhında bu kelime, sâlik kelimesiyle aynı mânâda kullanılır. "Sâlik" kelimesi, "giren" lügat anlamına karşılık(102), terim olarak, bir tarikata girip ilimle değil, hâl ile tasavvufî makamlarda yürüyen kişi manasına gelmektedir(103). Mürid kelimesi de, buna yakın bir mânâda olmak üzere, nazar, istibsâr ve iradesini sırf Allah'a yönelten, bağlandığı şeyh vasıtasıyla edeblenen kişidir(104). Eğer kendisinin bir öğretmeni yoksa, kurtuluşa eremez. Ebû Yezîd Tayfûr el-Bistâmî (ö.261/874) bu konuda "üstadı olmayanın önünde şeytân vardır"(105) diyerek, müridin öğretmene olan ihtiyâcını belirtir.

Hacı Bayram Velî'nin mürid terimini nasıl anladığını, yine kendi hayatındaki bazı olaylarla açıklamaya çalışalım.

a) Mürid, şeyhine son derece saygılı olmalı ve yanında boş söz konuşmamalıdır. Buna en canlı örnek, damadı ve müridi Eşrefoğlu Rumî'nin başından geçen bir olaydır. Eşrefoğlu, Hacı Bayram Velî'nin Ankara'daki dergahında onbir yıl imamlık yapar(106). Kızı Hayrünnisâ ile evlenip, ona damat olur(107). Bir gün Eşrefoğlu Rumî, izin istemeden, şeyhi Hacı Bayram Velî'ye, dünyevî bir konu arzettiğini, ancak şu karşılığı aldığını görüyoruz: "Çok söyleme küstahlık olur. Sen edebsiz olursun. Şeyhler huzurunda müridlere çok söylemek ayıp olur ". Ve Eşrefoğlu Rumî devamla şöyle der: "Ondan sonra, şeyh huzurunda birşey söylemedim, meğer vakıa (rüya) söyleyeydim. Onu dahi edeple ve korkuyla derdim"(108).

---

(102) Mütercim Asım, a.g.l., c. III., s. 94
(103) İbn Arabî, Istilâhâtu's-Sûfiyye (Ta'rifât içinde), s. 2.
(104) el-Hafnî, Mu'cemu Mustalahâti's-Sûfiyye, s. 242.
(105) Aynı yer.
(106) Eşrefoğlu Rumî, Divân, s.16.
(107) Kufralı, Kasım, "Eşrefiyye", İA, c.IV., s.397.
(108) Eşrefoğlu Rumî, Müzekki'n-Nüfûs, s.IV., s.597; Divan, s.7.

Hacı Bayram Velî'nin yaptığı bu uyarı, müridin şeyhe aşırı hürmet göstermesi gerektiğine işâret eder. Müridin, kendisine tasavvufî öğretiyi nakleden ve bu eğitimi veren şeyhe hürmet göstermesi, yanında lüzûmsuz konuşmaması, ona arkasını dönmemesi, onun hakkında olumsuz şeyler konuşmaması, yanında tükürmemesi, zahirî bakımdan kendini haklı görse bile şeyhini haklı bulması, onun yanında iç ve dış temizliğe dikkat etmesi, yanına girince elini öpmesi, yürürken onunla aynı hizada yürümemesi, şeyhi yaya iken binite binmemesi vs. gibi hususlar, tasavvufî hayatta müridin uyması gereken temel kurallardan sayılır(109).

Hacı Bayram Velî'nin tasavvufî öğretileri doğrultusunda yetişen ve ona damat olan Eşrefoğlu Rumî, ondan aldığı telkînle şunları söyler : "Şeyhe çok hürmet etmeli,hatta oğluna, kızına, halayığına, atına kuşuna, hayvancıklarına, herşeyine... "(110). Bunun aksini yapan, "merdûd" olur(111). Yani, şeyhe gerekli hizmeti göstermek, müridin bağlandığı şeyhten ayrılıp ayrılmamasını belirleyecek bir kriter hüviyetinde görülmektedir.

b) Mürid, şeyhe tam anlamıyla teslim olmalıdır. Müridin mânevî olgunlaşma yolunda, şeyhinden aldığı talimâtları, harfiyyen uygulaması, onu kısa zamanda hedefine ulaştırır. Daha önce belirttiğimiz gibi, Hacı bayram Velî, müridi Akşemseddin'in kısa zamada yetişmesini, teslîmiyetle açıklar(112). Yine, Akbıyık Meczub'un ilk tasavvufî tecrübeleri yaşadığı sıralarda, Hacı Bayram Velî'nin bir tâlimatına (kalbinden dünya sevgisini atma) uymayışı veya uymakta zorlanması, onun tarikattan çıkmasına yetmiştir(113).

---

(109) Yılmaz, Hasan Kâmil, Aziz Mahmûd Hüdâyî, ss.210-211; Hânî, Muhammed b. Abdullah, Adâb, çev.: Ali Hüsrevoğlu, ss.152-156.

(110) Eşrefoğlu Rumî, Müzekki'n-Nüfûs, s.261.

(111) Aynı eser, s.595.

(112) Enisi, Menâkıb, v.5a.

(113) Vassâf, Sefîne, c.II., s.275; Taşköprüzâde, Şakayık s.66.

Bu örneklerin yanında, Hacı Bayram Velî'nin, bizzât, şeyhi Ebû Hâmidüddin Aksarayî'ye yaptığı müridlik, onun bu konudaki anlayışını, daha net bir şekilde ortaya koyar. Hacı Bayram Velî, 1400 ile 1413 yılları arasında, şeyhinin yanından hiç ayrılmamış, onunla uzun yolculuklar yapmış, ona sadâkatle hizmet etmiş kısacası şeyhine her hâlükârda tam olarak teslîm olmuş ve bu şekilde tasavvufî olgunluğu elde etmiştir(114).

Akşemseddin, müridin, mürşidine karşı çıkması durumunda, şeyhin velâyetinin onu reddedeceğini açıklıkla ifâde ederek(115), Hacı Bayram Velî'nin hayatında gördüğümüz konu ile ilgili tavrına açıklık getirir.

İkinci Bölüm'de anlattığımız gibi, Hacı Bayram Velî'nin müridlerinin teslimiyetini ölçmek için, onları, koyun gibi kesme imtihanından geçirmesi, gerçekten mânîdârdır(116).

Tasavvuf kaynaklarında sıkça gündeme gelen teslimiyet konusu, şu şekilde formüle edilir : "Mürid, mürşid-i kâmilin elinde, gassâl (ölü yıkayıcı) elindeki meyyit gibi olmalıdır"(117). Müridlerini hayatları bahasına bir imtihandan geçiren Hacı Bayram Velî'nin de aynı görüşü paylaştığını söylemek mümkündür. Biz bu konuyu, eğitim psikolojisi açısından tartışmaya açık görüyoruz.

G. ŞEYH

Şeyh kelimesi, Kur'ân-ı Kerim'de dört yerde geçmekte olup(118), hepsi de, ihtiyarlık çağında bulunan kişi mânâsında kullanılmıştır.

---

(114) Bayramoğlu, Hacı Bayram, s.22.

(115) Akşemseddin, Risâletu'n-Nûr, v.136b.

(116) Sarı Abdullah, Semerât, ss.239-240.

(117) Hânî, Adâb, s.152.

(118) Hûd (11), 72; Yusuf (12), 78; Kasas (28), 23; Gâfir (40), 67.

Tasavvuf terminolojisinde, bu kelimeye eş anlamda olmak üzere pîr ve mürşid kelimeleri de kullanılmış olup, Cürcanî tarafından "sapıklık karşısında, doğru yola rehberlik eden kişi(119), şeklinde târif edilmiştir.

Mürşid (yahut şeyh), Hakka ulaşan yola girip, o yolun tehlikeli ve korkulacak yerlerini bilen, müridi fayda ve zarar durumuna göre yönlendiren, uyaran; din ve şeriatı müridin kalbine yerleştiren; kullara Allah'ı, Allah'a kulları sevdiren kişi olarak da târif edilir"(120). Hacı Bayram Velî'nin halifesi Akşemseddin de, buna yakın bir târifle, mürşidi, kavmi içinde iyiliği emreden, kötülükten sakındıran peygambere benzetir(121).

Hacı Bayram Velî'nin tasavvuf anlayışında şeyhin yeri nedir? Elimizde, dört şiirinden başka bir eseri bulunmadığı için, bu sorunun cevabını, mecbûren mutasavvıfımız Hacı Bayram Velî'nin hayatında arama durumundayız.

a) Şeyh, kendini topluma adamış bir kişidir. Onlar içinde yetimlere, fakirlere, dullara, mahbuslara, ihtiyaç sahiplerine yardım eder, ellerinden tutar; bu iş için de, toplumun varlıklı kesiminden zekat, sadaka gibi hayrî yardımlar toplar veya toplanmasına vesîle olur. Mutasavvıfımız Hacı Bayram Velî, böyle bir uygulamayı, hem kendi yapmış, hem de müridlerine yaptırmıştır; Ankara'da özel alaylarla esnaf esnaf dolaşarak hayrî yardım toplamış ve bunları toplumun fakir kesimine dağıtmıştır(122). Bu durumda Hacı Bayram Velî'ye göre, şeyh, toplum içinde, toplum yararına aktif rol oynamalıdır, köşesine çekilip uzleti tercih etmemelidir. Kısacası, Hacı Bayram Velî, asosyal şeyh tipine karşıdır. Hacı Bayram Velî'nin bazı halifeleri de bu görüşü savunur. Meselâ Eşrefoğlu Rumî bunlardan biridir(123).

---

(119) Cürcânî, Ta'rîfât, s.73.

(120) el-Hafnî, Mu'cemu Mustalahâti's-Sûfiyye, s.143.

(121) Akşemseddin, Risâletu'n-Nûr, v.148b.

(122) Taşköprüzâde, Şakâyık, s.138.

(123) Eşrefoğlu Rumî, Müzekki'n-Nüfûs, s.580.

Toplum içindeki fakirler, utandıkları için başkalarından bir şey isteyemezler. İslâm, bu durumda veren-alan el ikileminde, alıcının izzetinefsini korumak üzere bazı tedbirler getirmiştir. Bu konudaki âyetler ilginçtir : "Sadakalarınızı kendilerini Allah yoluna adayıp yeryüzünde dolaşamayanlara, hayâlarından (utanmalarından) dolayı, tanımayanların, kendilerini zengin sandıkları yoksullara verin"(124). "Başa kakarak ve ezâ vererek sadakalarınızı ibtâl etmeyiniz..."(125). Yine çeşitli hadislerde gizli sadaka teşvik edilmiştir. Bu konudaki Buharî'de bulunan şu hadis, güzel bir örnek teşkil eder: "Allah yedi grup insanı, hiç bir gölgenin bulanmadığı günde kendi gölgesi altında gölgelendirecektir". Bu yedi gruptaki insan içerisinde altıncısı, " infâk etmekte olduğu şeyleri, solundaki bilmeyecek derecede, sadakayı gizlice veren kişi" lerdir(126).

Alan ile verenin yüzyüze gelmediği sadaka veriş biçimi, insan şahsiyetinin gelişimi açısından büyük önem arzeder. Bu nedenle ikisinin arasına girecek üçüncü bir kişi, en güzel çözüm yoludur. Hacı Bayram Velî, bizce, işte bunu gerçekleştirmiş; fakirle zengin arasında köprü olmuştur.

b) Şunu belirtmek gerekir ki, Hacı Bayram Velî, başta Kuzey Afrika'da yaygın Hedeviyye tarikatında olduğu gibi(127), çeşitli sufî tarikatlerde görülen " nefsi zelîl etmek üzere, dilenerek sülûk çıkarmak" şeklinde bir eğitime taraftar değildir. Zira, Hacı Bayram Velî, bir şeyh olarak, başta bizzat kendisi olmak üzere, müridleriyle birlikte ekin ekmiş, çiftçilik yapmış, alın teriyle, kol gücüyle çalışarak, geçimini temin etmiştir(128).

---

(124) Bakara (2), 273.
(125) Aynı sure, 264.
(126) Zebidî, Zeynüddin Ahmet b. Ahmed b. Abdi'l-Latîf, Sahîh-i Buharî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi, çev.: Ahmed Naîm, Ankara 1978, c.II., ss.618-623.
(127) Schimmel, Annemarie, İslâm Tasavvufunun Boyutları, s.218.
(128) Vassâf, Sefîne, s.264.

Ayrıca şu olay da, Hacı Bayram Velî'nin konu ile ilgili görüşünü teyid eder niteliktedir. Hacı Bayram Velî, birgün müridleriyle konuşma yaparken, onları hakîmâne bir imtihandan geçirir. Onlara, "Mevlânâ mı daha üstün, Yunus Emre mi?" diye bir soru sorar. Müridlerin hepsi "Mevlânâ" derken, içlerinden sadece Akşemseddin "Yunus Emre" karşılığını verir. Hacı Bayram bunun sebebini sorduğunda, Akşemseddin "çünkü o, elinin emeğiyle geçinirdi" cevabını verir. Hacı Bayram Velî de, doğru cevabın bu olduğunu söyler(129).

Hindistan'da bazı tarikatlerde, özellikle Sühreverdiyye'de sıkça rastladığımız gibi, fütûhla, yani halktan gelen hediyelerle, hayatını sürdürme felsefesine(130), mutasavvıfımız Hacı Bayram Velî karşıdır. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi elinin kazancıyla geçinmek, onun ana felsefesidir.

c) Şeyh, himmet dediğimiz, manevî özel bir yardımla, müridini kısa zamanda yetiştirebilir. Nitekim kendisi, Ankara-Balıkesir yolculuğu sırasında halifesi Şeyh Lütfullah'ı bu şekilde yetiştirmiştir(131).

d) Şeyh, mânevî olgunlaşma süresince müridin kendini kayıtsız şartsız teslim etmesi gereken bir kişidir. Daha önce de ifâde ettiğimiz gibi, bu husus "ölünün cenaze yıkayıcısının elindeki hâli gibi teslimiyet" şeklinde formüle edilir(132).

Bu husus, müridin ileride Allah'a teslimiyet ve tevekküle yönelmesi açısından, ön hazırlık gibi görülmektedir. Tevekkül veya Allah'a dayanmak, O'na teslim olmak, tasavvufî olgunluk açısından çok mühimdir. İmam Gazâlî tevekkülü, kalbe ait bir hâl olarak görürken, onun temeline iman'ı

---

(129) Tanyol, Cahit, Fetih Destanı, İstanbul 1969, s.69.

(130) Ahmed, Aziz, An Intellectual History of Islam in India (Islamic Surveys, no:7), Edinbourgh 1969, ss.28,35,38.

(131) Taşköprüzâde, Şakâyık, s.96.

(132) Eşrefoğlu Rumî, Müzekki'n-Nüfûs, s.568.

otutturur. Meydana gelmesi iman ile bağlantılıdır(133). Tevekkül, kulun Allah'a her işte güvenmesi, ona dayanması demektir(134). Allaha olan teslimiyet, bağlılık ve O'na dayanma, güvenme, gerçekten güçlü bir imanın eseridir.

Bağlılık ve güvenme yahut teslimiyet konusunda zayıflık gösteren müridi, şeyh tardedebilir. Nitekim, Hacı Bayram Velî'nin ısrarlı emrine rağmen, mal ve dünya sevgisini kalbinden atmayan Akbıyık Meczub, böyle bir tecrübe yaşamıştır(135).

Yine, Akşemseddin'in mânevî eğitimini çok kısa sürede tamamlayıp halife olmasının sebebini soran kıdemli müridlerine, Hacı Bayram Velî'nin verdiği cevap, bu hususu yeterince açıklamaktadır :"Bu bir zeyrek (akıllı) köse imiş. Her ne kim gördü ve işitti, inandı. Hikmetin sonra kendi bildi. Ama, bu kırk yıldan beru hidmet iden dervişler, gördüklerin ve işittiklerin heman hikmet ve aslını sorarlar"(136).

Bu açıklamalar gösteriyor ki, mutasavvıfımız Hacı Bayram Velî, şeyhi, mutlak itâat edilmesi, teslim olunması gereken bir kişi şeklinde mütâlaa etmektedir.

e) Hacı Bayram Velî'ye göre, Şeyh, mânen ilerlemeye müsâit müridini, bir başka şeyhe göndermesi icâbeder. Yani şeyhin, tek mânevî otorite kendisi imiş gibi davranmaması gerekir. Bunun en güzel örneği, Eşrefoğlu Rumî'dir. Hacı Bayram Velî, onda ilerleme azmi ve yeteneği gördüğü için, Suriye'nin Hama şehrinde ikâmet etmekte olan Şeyh Hüseyin Hamevî'ye göndermiştir. Gerçekten, Eşrefoğlu Rumî, bu ikinci şeyhin yanında kısa zamanda, mânevî terakkîlere mazhar olarak icâzet almıştır(137). Bu olay, aynı zamanda, Hacı Bayram Velî'nin mütevâzi ve olgun bir insan-ı kâmil olduğunu gösterir.

---

(133) İmam Gazzâlî, Kimyâ-yı Seâdet, s. 573.

(134) Aynı eser, s.579.

(135) Vassâf, Sefîne, c.II., s.275; Taşköprüzâde, Şakâyık, s.66.

(136) Enisî, Menâkıb, v.5a.

(137) Kufralı, Kasım, "Eşrefiye", İA; Eşrefoğlu, Divan, ss.18-25.

H. SÜNNETE BAĞLILIK

Kur'ân-ı Kerim'deki "Ey Muhammed (s), de ki: Allah'ı seviyorsanız bana uyun. Allah da sizi sevsin ve günahınızı bağışlasın. Allah affeder ve merhamet eder"(138) âyeti, mutasavvıflar için Hz. Peygamber'e tâbi olmada teşvik edici bir rol oynamıştır. Yine "sizin için Allah'ın Rasûlünde güzel bir örnek vardır"(139), âyeti de bu hususta etkili olmuştur. Esasen Hz. Peygamber, örnek alınması gereken en olgun mü'min tipidir. Pek çok mutasavvıf gibi, Hacı Bayram Velî de, onu tasavvufî hayatın nümunesi olarak tekâkki etmiştir(140). Hacı Bayram Velî'nin sünnete bağlılığı bu çerçeve içerisinde değerlendirilmelidir. O bir müderris olarak İslâm'ı iyi bilen ve sünnetleriyle beraber yaşayan titiz bir sufîdir. Nitekim, Edirne'deki saraya çağrıldığında, onun dikkati çeken ilk özelliği, dinî kişiliği olmuştur(141).

Hacı Bayram Velî'nin, Hz. Peygamber gibi, öğretim metodu olarak sohbeti seçme(142), halkın zayıf kesimine özel ilgi gösterme ve koruma(143), itikâfa girme(144), hattâ açlık bastırmak üzere karnına taş bağlama(145) gibi uygulamaları bulunmaktadır. Hacı Bayram Velî, Hz. Peygamber'in sünnetlerine şeklî mânâda bağlı kalmamış, bu bağlılığı, mânevî planda da gerçekleştirmiştir.Hacı Bayram Velî, şekilden mânâya ulaşmayı hedef alan bir sünnet anlayışına sahiptir. Şüphesiz bu "güzel örnek" i taklid etmek, aynı zamanda taklid edilen kişiyi sevmek demektir. Çünkü, insan, genellikle sevdiği kimseyi taklid eder.

---

(138) Al-i İmrân (3), 31.
(139) Ahzâb (33), 21.
(140) Altıntaş, Hayrani, Tasavvuf Tarihi, s.32.
(141) Bursalı Tâhir, Hacı Bayram, s.4.
(142) Aynî, Hacı Bayram, s.80.
(143) Taşköprüzâde, Şakâyık, s.138; Yurd Akşemseddin, s.XLVIII.
(144) Evliya Çelebi, Seyahatnâme, c.III., s.31.
(145) Vassâf, Sefîne, c.II., s.271.

Ondaki Hz. Peygamber sevgisinin, müridlerinden Yazıcıoğlu Muhammed'e de yansıdığını görüyoruz. Hz. Peygamber sevgisini Anadolu Türk'ünün kalbine yerleştirmek üzere yazıdığı "Muhammediyye" adlı eserle, Yazıcıoğlu, bunu bize açıkça gösterir. Nitekim, Muhammediyye üzerinde çalışan bazı araştırmacılar, Hacı Bayram Velî'nin kesinlikle sünnî bir şeyh olduğu kanaatini taşımaktadırlar.(146) Yazıcıoğlu'nun dinî kişiliğinin oluşumunda, şeyhi Hacı Bayram Velî büyük rol oynamıştır. Yazıcıoğlu, Muhammediyye adlı eseri bitirdikten sonra, rüyasında şeyhi Hacı Bayram Velî'yi görür. Hacı Bayram Velî, ona, "Muhammediyye"yi beğendiğini söyler(147).

Hacı Bayram Velî'nin yetiştirdiği bazı halifelerinin yazdıkları eserlerde, sünnete uymak, tasavvufî yolun önemli unsurlarından biri olarak gösterilmektedir. Özellikle Akşemseddin, tasavvufî hallerin, Rasûlullah'a tam uymakla bilinebileceğini(148), Allah'a ulaşan yolun sahih oluşunun fiil, söz ve hâllerde, Hz. Peygamber'e bağlanmakla bilineceğini(149) söyler. Bundan başka, Akşemseddin, şeyhi, Resûlullah'ın halifesi, Resûlullah'ı da Allah'ın halîfesi olarak kabul eder(150). Kanâatimizce bu görüş, Kur'ân-ı Kerim'deki "kim Resule itâat ederse, o, Allah'a itâat etmiştir"(151) âyetinin bir başka şekilde ifâde edilişidir.

Buna yakın görüşleri Ahmed Bîcân'da da görüyoruz. Al-i İmran Suresinin otuz birinci âyetine dayanan Ahmed Bicân, fakrın aslını, Hz. Peygamber'e tâbi olmak şeklinde tarîf ederken(152), dervişin tanımını, "fakrına râzı olup Hz. Peygamber ve ashabına kavlen, fi'len tâbi, sünnî ola"(153) diyerek verir.

---

(146) Yazıcıoğlu Mehmed, Muhammediyye, nşr.; Amil Çelebioğlu, İstanbul 1975, c.I., s.20.
(147) Aynı eser, c.IV., ss.807-809.
(148) Akşemseddin, Risâletu'n-Nûr, vv.143a-143b.
(149) Aynı eser, v.121b.
(150) Akşemseddin, Risâletu'n-Nûr, v.36a.
(151) Nisâ (4), 80.
(152) Ahmed Bîcân, Envâru'l-Aşıkîn, s.255.
(153) Aynı eser, s.354.

Yine Eşrefoğlu Rumî, ileri derecelere ulaşmış (ehass-ı havâss) sufîlerin istikâmet alâmetini, zâhirde Resûlullah'a uymak ölçüsüne bağlar(154).

Verdiğimiz bu örnekler ışığında diyebiliriz ki, müridlerinin de şeyhleri Hacı Bayram velî gibi, sünnete bağlılığa birinci derecede yer verdikleri görülmektedir.

I. NEFS

Lügatta, can, ruh, kan, cesed, nazar değdiren göz, yanında, herhangibir şeyin özü, cevheri, azamet, izzet, hamiyyet, gayb gibi manalara(155) gelir. Kelimenin Kur'ân-ı Kerim'deki kullanışları da şöyledir(156):

a) Zâtullah mânâsına(157),

b) İnsan ruhu(158).

c) Kalb, sadır(159).

d) İnsan bedeni(160),

e) Bedenle beraber ruh(161).

f) İnsan bedeninde bulunan ve insana kötülüğü, fesadı emreden cevher mânâsına olan nefs(162).

g) Zât (canlı, cansız, cin, insan ve hayvanlardan söz edilirken kullanılır)(163).

h) Cins(164).

---

(154) Eşrefoğlu Rumî, Müzekki'n-Nüfûs, s.342.

(155) Mütercim Asım, Kâmûs, c.II., s.1031.

(156) Aynî, Mehmet Ali, "Nefs Kelimesinin Mânâları", Darülfünûn İlâhiyat Fakültesi Mecmuası, İstanbul 1930, sayı:14, ss.46-52.

(157) Al-i İmran (3), 28; Mâide (5), 116; En'âm (6), 12,54.

(158) En'âm (6), 93; Zümer (39), 42; Fecr (89), 27.

(159) Bakara (2), 77,109,235; Al-i İmrân (3), 154; Nisâ (4), 113, vd.

(160) Al-i İmran (3), 146, 185; Yusuf (12), 26; İsrâ (17), 33, vd.

(161) Bakara (2), 286; En'âm (6), 152; Yunus (10), 23,30,44,49,54,vd.

(162) Tâhâ (20), 96; Mâide (5), 30; Yusuf (12), 18,53.

(163) Bakara (2), 48; Lokman (31), 28,34; Müddessir (74), 38.

(164) A'râf (7), 188; Tevbe (9), 128; Rûm (30), 28; Şûrâ (42),11.

Bu âyetlere dayanarak, nefisten sırf ruh anlamını çıkarmak, nefse yüklenen mânâların kapsamını daraltmak demek olur. Kanaatimizce nefs, insanın bütünlüğü ve bütünlüğünden neş'et eden aktivitesidir. Niktekim bu husus, İbn Kayyım'ın da dikkatini çekmiştir : "Nefsin gerçeği nedir? O, bedenin bir parçası mıdır? Yoksa bedenin ârâzı mıdır? konulduğu bir yer var mıdır? Ya da soyut bir cevher midir? O, ruh mudur? yoksa ruhtan ayrı bir şey midir? Nefs-i emmâre, nefs-i levvâme ve nefs-i mutmainne bir tek nefs olup bunlar sıfatı mıdır? Veya bunlar üç ayrı nefis midir?"(165).

Ancak İslâm düşünürleri, nefs adı altında ruhu düşünmekten geri durmamışlardır. Yahut, her ikisi, bedene konulmuş latifeler olarak kabul edilmişlerdir(166).

Tasavvuf terminolojisinde nefs nedir? Şimdi bunu görelim. Burada, daha derli toplu olduğuna inandığımız şu târifi vermek istiyoruz : Nefs, his, hayat ve irâdeli hareket kuvvetlerini taşıyan, latîf buharlı bir cevherdir. Nefs-i nâtıka olan kalb ile beden arasında vâsıtadır. Hakîm (Tirmizî), nefse, ruh-ı hayvanî demiştir(167).

Yine bir tarife göre, nefs beş çeşittir: Hayvanî, emmâre, mülhime, levvâme ve mutmainne. Bunların hepsi de ruhun isimleridir. Zira, ruh olmadan nefsin hakikatı yoktur. Yine, Hak olmadan da ruhun hakikatı olamaz(168).

Ruh, felsefeciler tarafından nefsin kullanıldığı yerlerde aynı anlamda kabul görmüştür(169), lügat mânâsı itibâriyle hafif esinti ve rüzgârı ifâde eder(170).

---

(165) el-Cevziyye, İbn Kayyım, Kitâbu'r-Rûh, Haydarabad 1357, s.216.

(166) Muhâsibî, er-Riâye li-Hukûkıllah, Kahire 1970, s.608; Kuşeyrî, Risâle, Mısır 1318, s.53; Rumî, Müzekki'n-Nüfûs, ss.413-414.

(167) el-Kâşânî, Abdürrezzâk, Istılahâtu's-Sûfiyye, s.151.

(168) el-Hafnî, Mu'cemu Mustalahâti's-Sûfiyye, s.257.

(169) el-Kâşânî, a.g.e., s.151, dipnot no:2.

(170) Calverley, E., "Nefis", İA, c.IX., s.178.

Buraya kadar yaptığımız açıklamaları özetleyecek olursak, nefse, ruh, can gibi isimler verebiliriz. Ancak insan, idrâk edicilikten öte, canlılık hissetme vs. gibi hususları da içinde bulundurur. Bunların hepsi ölümle birlikte sona erer. Bu takdirde ruh, nefsin içinde, fakat farklı faaliyet alanına sahip bir latîfe durumundadır. Hacı Bayram Velî bir şiirinde, bu içiçeliğe şu şekilde işârette bulunur:

Bilmek ister isen seni
Can içre ara cânı

Geç cânından bul anı
Sen seni bil sen seni(171)

Hacı Bayram Velî'nin burada zikrettiği iki "sen"den birincisi nefs dediğimiz, beşerî ben, ikincisi ise, Allah tarafından insana üfürülmüş, ruh denilen ilâhî bendir.

Burada, tasavvuf kitaplarında yer alan şu kâide ortaya çıkmaktadır : "Kendini bilen Rabbini bilir"(172). "Kendini bilmek", Hacı Bayram Velî'nin şiirinde zikredilen ikinci seni bilmek şeklinde ortaya çıkmaktadır ki, hayatın bütün olayları içindeki insanın, bu şuurda olarak kendine, içine, nefsine dönmesidir. Bu hâl, tam manasıyla içedönüş metodudur. İnsanın nefsini, yani kendini tanıma işi, onu inceleyen olmaktan çıkarıp, incelenen bir obje haline getirir. Bu durumda özne aynı zamanda nesne olmakta, dolayısıyla özne-nesne ikiliği ortadan kalkmakta, insan birliğe ulaşmaktadır.

Hacı Bayram Velî, mikrokozmozdaki Allah'ın eserlerinden hareketle, nefs denilen ilâhî ben'e nasıl ulaşılacağını şu şekilde şiirleştirir:

---

(171) Bayramoğlu, Hacı Bayram, c.II., s.233.

(172) es-Sülemî, Ebû Abdurrahman, Tasavvufun Ana İlkeleri, Sülemî'nin Risâleleri, çev.: Süleyman Ateş, Ankara 1981., s.118.

Kim bildi ef'âlini
Ol bildi sıfâtını
Anda gördü zatını
Sen seni bil sen seni

Görünen sıfâtındır
Anı gören zatındır
Gayri ne hâcetindir
Sen seni bil sen seni

Kim ki hayrete vardı
Nûra müstağrak oldu
Tevhîd-i zâtı buldu
Sen seni bil sen seni

Bayram özünü bildi
Bileni anda buldu
Bulan ol kendi oldu.
Sen seni bil sen seni(173).

Şiirin ilk mısraında fenâ'yı fiil ve tevhîd-i ef'âle; ikincisinde fenâ-yı sıfat ve tevhîd-i sıfat'a, üçüncüsünde de fenâ-yı zât ve tevhid-i zâtâ işâret vardır.

Burada Ferid Kam'ın şu ifâdelerini hatırlamamak elde değil: "İnsan, varlıkların asıllarına, ve bunlar arasında da en yakın olarak kendi varlığına insaf nazarıyla baksa, onda ortaya çıkan hayret verici yüksek san'atı düşünse, Cenabı Hakkı tasdike mecbur kalır, yani O'nu kendindeki tecellîleriyle bulur"(174). Mutasavvıfımız Hacı Bayram, O'nu kendindeki tecellîleriyle bulmuş ve

Bayram özünü bildi
Bileni anda buldu
Bulan ol kendi oldu
Sen seni bil sen seni, diyerek, Allah'a vâsıl olduğunu ifâde etmiştir.

---

(173) Bayramoğlu, Hacı Bayram, c.II., s.233.
(174) Kam, Ferid, Dinî Felsefî Sohbetler, sadeleştiren; Süleyman Hayri Bolay, Ankara trz., ss.84-85.

Dikkat edilirse, mutasavvıfımız nefs kelimesini kullanmamakta, onun yerine zât, sen, öz, an (o) gibi ifadeler kullanmaktadır.

İnsanın kendisi, kâinat ve Allah hakkında sahip olunması gereken bütün bilgileri kapsamaktadır. Bu sebeple tasavvufî eserlerde, ilk tavsiye edilen husus, mârifetin temelini oluşturan zât bilgisidir. İşte mutasavvıfımız Hacı Bayram Velî bu şiiriyle, zât bilgisine nasıl ulaşılabileceğini izâh etmektedir. Hacı Bayram Velî, metod olarak, Zât'a, fiillerin bilinmesiyle, onun ardından sıfatların bilgisine ermiş olmakla varılabileceğini ifâde etmektedir. Hacı Bayram Velî'nin içe dönüş metodu, işte budur.

Kim bildi ef'âlini
Ol bildi sıfâtını
Anda gördü zâtını
Sen seni bil sen seni(175).

İ.DİL.

1) Türkçecilik Akımı

Osmanlı Devleti'nin kuruluş yıllarında, Anadolu'da umûmiyetle Fars dili ve kültürü hâkimdir. Anadolu Selçukluları, Farsçayı resmî dil olarak kabul etmişlerdir. Bilim adamları yazdıklara eserlerde, dil olarak Arapça ve Farsçayı tercih ediyorlardı.

Bu durum, şehirde yaşayan kültürlü insanla, kırsal kesimde yaşayan ve Türkçeden başka dil bilmeyen insan arasında kopukluğa sebep oluyordu. Halbuki millî birlik için, dil birliğine şiddetle ihtiyaç vardı. İşte bu hususu farkeden Karamanoğlu Mehmet Bey, 15 Mayıs 1277'de Konya'yı ele geçirdikten sonra, toplumun her kesiminde, Türkçenin kullanımını mecburî hâle getiren bir fermân yayınladı(176).

---

(175) Bayramoğlu, Hacı Bayram, c.II., s.233.

(176) Banarlı, Nihat Sami, RTEA, fas.: 4., İstanbul trz., s.299.

Gerçekten ilk Türkçe eserler XIII. yüzyılda yazılmaya başlar. Özellikle, XIV. ve XV. yüzyıllarda Türkçe akımının gitgide hız kazanmasında, II. Murad, Umur Bey ve İsfendiyaroğullarından İsmail Beylerin önemli katkıları olmuştur.(177).

Edebî ve ilmî sahada, dilin Türkçe olarak yaygınlık kazanması, büyük devlet olmaya yönelmiş Osmanlılara, millî birliğin sağlanması açısından büyük faydalar sağlıyacaktı. İşte bu noktada, Yunus Emre (ö. 1320), Hacı Bayram Velî (ö.1430) başta olmak üzere mânevî etkileri yüksek mutasavvıfların, devreye girip öncülük yaptıklarını görüyoruz(178). Onların bu tavrı, Anadolu'daki diğer sufîleri de etkilemiştir.

2) İlk Türkçe Eser Verenler

Hacı Bayram Velî'den önce, Anadolu'da Türkçe eser verenleri şu şekilde hülâsa edebiliriz:

a) Mevlânâ Celâleddin Rumî (ö. 1272), sâfî Türkçe beyitler yazdığı gibi, mülemma' denilen, yarısı Türkçe, yarısı Farsça mısralardan oluşan şiirler de yazmıştır(179).

b) Ahmed Fakih (ö.1221): Sultanu'l-Ulemâ'nın (Mevlânânın babası) talebesidir. Yüz beyitlik Türkçe "Çarhnâme" adlı, ahâkî, tasavvufî bir eseri vardır.

c) Sultan II. İzzeddin Keykâvus (hükümdarlığı: 1246-1261), halk arasında yaygın destanî bir eser olan "Danişmendnâme"yi, kendi kâtibine Türkçe olarak yazdırmıştır(180).

---

(177) Köprülü, Fuat, Millî Edebiyatın İlk Mübeşşirleri ve Divân-ı Türkî-i Basît, İstanbul 1928, s.13.

(178) Köprülü, Fuat, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, ss.191,294.

(179) Mevlânâ Celâleddin Rumî,her ne kadar birkaç parça, Türkçe, mahdûd sayıda şiirler yazmış ise de, onun Türkçe tek bir müstakil eseri bulunmamaktadır. Banarlı'nın, ilk Türkçe eser verenler arasında Mevlânâ'yı zikretmesini, tartışmaya açık bir husus olarak görüyoruz.

(180) Banarlı, RTET, fas. s.229.

d) Şeyyâd Hamza; XIII üncü yüzyılda yaşamış, Türkçe şiirler yazmıştır(181).

e) Yunus Emre (ö.1320): Türkçe Divân'ı ve Risâletu'n-Nushiyye adlı eserleri vardır(182).

3) Hacı Bayram Velî'nin Türkçeciliği

Biz, Hacı Bayram Velî'yi bu zincirin bir halkası olarak kabul ediyoruz. Türkçe şiir yazan Hacı Bayram Velî, Ahmet Yesevî (ö.1162) gibi hece veznini kullanmıştır(183). Hacı Bayram Velî'nin bize ulaşan dört şiirinden(184) üçü hece,birisi arûz vezniyle yazılmıştır.

Hacı Bayram Velî'nin yetiştirdiği halifeleri de, eserlerini çoğunlukla Türkçe yazmışlardır. "Envâru'l-Aşıkîn"i ile Ahmed Bîcân, "Muhammediyye"siyle Yazıcıoğlu Muhammed, "Müzekki'n-Nüfûs"u ile Eşrefoğlu Rumî, bu hususta örnek teşkil ederler.

Hacı Bayram Velî'nin Türkçeye önem vermesinin, ilginç örneklerinden biri de onun tercümeye önem vermesidir. Hacı Bayram Velî, sohbetlerde okunmak üzere, Fahreddin Irakî'nin "Lemeât" adlı eserini, İnce Bedreddin'e tercüme ettirmiştir(185). Yine, Hacı Bayram Velî'nin halifelerinden Şeyh Ulvân Şirazî'nin, şeyhinin vefâtından dört yıl önce, Sa'deddin Mahmûd Şebüsterî'ye ait "Gülşen-i Râz" adlı eseri, Türkçeye kazandırdığını görüyoruz(186).

Müderris olarak uzun yıllar görev yapan Hacı Bayram Velî, çok iyi derecede Arapça ve Farsça bilmesine rağmen,

---

(181) Aynı eser, ss.318-320.

(182) Çubukçu, İbrahim Agâh, İslâm Düşünürleri, s.111.

(183) Barthold, W., Köprülü, Fuat, İslâm Medeniyeti Tarihi, Ankara 1977, s.197.

(184) Banarlı, Nihat Samî, RTET, c.I. s.506.

(185) Aynî, Hacı Bayram, ss.80-81.

(186) Vassâf, Sefîne, s.264.

günün modasına uymayıp, Türkçeye rağbet ederek, Anadolu Türkünün dilini kullanması, millî birliğe dâvetten başka nasıl yorumlanabilir?

Kısacası, onun tasavvuf tefekküründe, dil, fonksiyoner olarak, yaşadığı dönemdeki Anadolu Türk'ünü birliğe götüren bir araçtır. Ve bu çığır, kendisinden sonraki Bayramîlerde de devam etmiştir. Kaygusuz Vizeli(187), ve Şeyh Himmet Efendi(188) bu konuda örnek gösterilebilir.

O dönemde, dilde Türkçeye yöneliş hareketi, acaba niçin hız kazanmıştır? Bunun çeşitli âmilleri olabilir. Kanaatimizce, bunlardan biri de, halkın dinî bilgileri, doğrudan kaynağından alma ihtiyacını hissetmesidir. O devri yaşamış biri olarak, Hacı Bayram Velî'nin halifelerinden Yazıcıoğlu Ahmed Bîcân, bu hususu şöyle açıklamaktadır:

"Ben zaîf Ahmed Bîcân, gördüm, zâhir ve bâtın ilimlerinde ulema-yı zâhir ve bâtın, çok kitablar düzmüşlerdir.Kimi Arap dilince ve kimi Farisî dilince idi. Her kişi anları mütalea kılub, mânasını latif çıkaramazlardı. Ve ol ibâretleri, girü ehli bilür idi. Bu miskin diledim ki, zâhir ve bâtın ilminden Türkçe bir kitâb düzem ki, bu bizim il kavmi dahî ol ilmlerden fâide tutub âlimlerden ve âriflerden olalar. Gönüllerine ve itikâdlarına, şeriat ve hakikat emrin tutmak ve müslümanlık kaydın bilmek ve mârifet hasıl eylemek düşe" (189).

J.ANADOLU'DA EHL-İ SÜNNET'E BAĞLILIK VE HACI BAYRAM

Tarikatların, Ortaasya Türk muhitinden gelen göçebe dervişler eliyle Anadolu topraklarında yayılışı, ötedenberi sünnîliği güçlendirmekteydi. Zira, Ortaasya Türk müslümanlığı, İran'ın tercih ettiği şia mezhebinin aksine olarak ehli

---

(187) Gölpınarlı, Kaygusuz Vizeli Alâeddin, İstanbul 1932, ss.37-38.

(188) Bayramoğlu, Hacı Bayram, s.13.

(189) Ahmed Bîcân, Envâru'l-Aşıkîn, s.5.

sünnet yolunu seçmişti. Buna, tarihteki İran-Turan çekişmesinin dinî platforma yansımış bir görüntüsü, demek mümkündür.

Daha önce de söylediğimiz gibi, Hacı Bayram Velî, ehl-i sünnet inancına sıkı sıkıya bağlı bir sûfî idi. Kaynaklar, Hacı Bayram Velî'nin sünnîliği ile ilgili olarak, yönetimde bazı şüpheler belirdiğini, ancak bu şüphelerin kısa zamanda izâle edildiğini kaydederler(190).

Hacı Bayram Velî'nin, ehl-i sünnet kuralları doğrultusunda faaliyet gösteren medreselerden yetişmesi ve Ankara'da Kara Medrese'de müderrislik yapması (191), onun sünnîliğinin en önemli müşahhas delilidir.

Hacı Bayram Velî'nin ehl-i sünnete sıkı sıkıya bağlı oluşu, Osmanlı Devleti'nin Doğu sınırlarındaki Ankara şehrini, dinî hattâ siyasî açıdan emniyet sübabı hâline getirmiştir. Çünkü, o sıralar Akkoyunlu Devleti'nin, Doğu komşusu olarak yavaş yavaş güçlenme merhalesine geldiğini görüyoruz(192).

Şiîliğe mütemâyil, Hz. Ali sevgisiyle temâyüz eden Anadolu Türkmenleri, bu zayıf yanlarıyla, İran yönetiminin dikkatini çekmekteydi. Doğu Anadolu bu açıdan, şiîliğe ve özellikle propagandacılarına (dâî) câzib bir alan hâline gelmişti. İşte bu tehlike, yine karşı dinî bir propaganda ile alt edilebilebilirdi. Bu noktada, insan ve toplum psikolojisini iyi bilen ve toplumu mânevî gücüyle (karizma) etkileyebilen sufîler zümresi iş başına geçmişti. Medreseli, sünnî bir mutasavvıf olan Hacı Bayram Velî, işte böyle bir misyonla yüzyüzeydi.

---

(190) Bursalı, Tâhir, Hacı Bayram, s.4; Aynî, Hacı Bayram, s.79.

(191) Bayramoğlu, Hacı Bayram, s.21.

(192) Woods, John, E., The Aqquyunlu Clan Confederation Empire, Chicago 1976, s.65.

K. KALB

Kur'an-ı Kerim'de, çeşitli şekillerde 132 kere geçen kalb(193), insanın yüksek değerlere yönelen yanıdır. Allahın insanda kendisine muhatap aldığı yön, yine kalptir(194). Kur'ân-ı Kerim'de kalbe verilen mânâları şöylece hülâsa etmemiz mümkündür. Kalp, insanın düşünen, kavrayan, anlayan, inanan, şüphe eden yönü(195), kin ve öfkenin saklandığı yerdir(196), akıl mânâsına da gelmektedir(197).

Mutasavvıflar, kalbi iki şekilde izâh ederler. Birincisi,her insanın sol memesi altında bulunan, çam kozalağı şeklinde, fizyolojik şekliyle bildiğimiz maddî kalptir(198). Bu, ölü insanda da, hayvanda da bulunur. İkincisi ise, "kalp; ruh ile nefs-i nâtıka arasında bulunan, nurânî (yapıda) bir cevherdir" (199). Kalbin iç tarafı ruh, dış tarafı beden iken, hayvanî nefs de kendisiyle terkîp olmuş vaziyettedir(200).

Kaynaklardan edindiğimiz bilgilere göre, kalp, iç yapısı ile ruh, dış yapısı itibâriyle de bedenle irtibat hâlindedir. Ancak mânevî kalp ile maddî kalp arasında bir bağlantı bulunmaktadır(201).

Kalb, bu konumuyla insanın madde ve mânâ yönünün birleştiği yer hüviyetinde olup, varlığın bütün hareketlerinin fışkırdığı merkez olarak temâyüz eder (202). Mânevî yönüyle kalb, bir sezgi organı, aynı zamanda ilâhî tecellîlere mahal olan(203) ve hadis-i şerîfe göre, Allah'ın baktığı yer duru-

(193) Abdülbakî, Muhammed Fuat, el-Mu'cemu'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm, İstanbul 1982, ss.549-551.
(194) Bakara (2), 6; Al-i İmrân (3), 151, 154 ; A'râf (7), 101,179 vd.
(195) Tevbe (9), 64,67.
(196) Aynı sure, 15.
(197) Hacc (22), 46; Kâf (50),37.
(198) Cürcanî, Ta'rifât, İstanbul 1265, s.75; el-Hafnî, Mu'cem, s.218.
(199) Kâşânî, Istılâhâtu's-Sûfiyye, Mısır 1981, s.145.
(200) Aynı yer.
(201) el-Hafnî, a.g.e., s.218.
(202) Altıntaş, Hayrani, Mârifetnâme'de Tasavvuf, s.60.
(203) Aynı eser, s.63.

mundadır: "Allah şekillerinize değil, kalb ve amellerinize bakar"(204).

Her duyu organı, kendi yaratılışına uygun şeylerden zevk aldığı gibi, kalb de Allah'ın cemal eserlerini temâşâ etmekten zevk duyar(205).

Hacı Bayram Velî'nin halifesi Eşrefoğlu Rumî, gönül gözüyle âfâka bakan kimsenin, bütün mahlûkâtın hakikatını müşâhede edebileceğini ifâde eder(206).

Hülâsa olarak kalb, insanın hakikatı(207), melekût âleminin hazinesidir (208).

Mutasavvıfımız, Hacı Bayram Veli. Türkçe "gönül" olarak isimlendirdiği kalbi, bir şiirinde, bazı özellikleriyle anlatmıştır.

Çalabım bir şâr yaratmış iki cihân âresinde
Bakıcak dîdâr görinür ol şârın kenâresinde(209).

Herşeyden önce, şu hususa işaret etmekte yarar bulunmaktadır: Beytte ve şiirin aşağı kısımlarında görülen "şâr" kelimesi Farsça olup "kent, şehir ve benzeri büyük yerleşim muhitlerini "ifâde eder(210). Ancak Hacı Bayram Velî bu şiirinde rumuz sanatı kullanarak, şâr kelimesiyle gönülü kastettiğini, "şâr dedikleri gönüldür"(211) mısrasıyla açıklar.

---

(204) Ahmed ibn Hanbel, Müsned, Beyrut trz., c.II., ss.285-539; İbn Mâce, Sünen, Kitâbu'z-Zühd, bab no:6,9.

(205) Altıntaş, a.g.e., s.65.

(206) Eşrefoğlu Rumî, Müzekki'n-Nüfûs s.453.

(207) Cürcanî, Ta'rifât, s.75.

(208) Sunar, Cavit, Mistisizm Nedir, İstanbul 1979, s.81.

(209) Bayramoğlu, Hacı Bayram, c.II., s.231.

(210) Devellioğlu, Ferit, Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat, Ankara 1978, s.1171.

(211) Bayramoğlu, Hacı Bayram, c.II., s.231.

Mutasavvıfımız Hacı Bayram Velî, yukarıdaki beytinin ilk mısrasında, kalbin konumunu belirtmeye çalışıyor ve "iki cihân âresinde" ifâdesiyle onu, maddî ve manevî dünyanın birleştiği yere yerleştiriyor. Bu durumda, daha önce de ifade ettiğimiz gibi(212), kalb, insanın maddî yapısıyla, ruhunun birleştiği yerdedir. Tasavvuf kitaplarında, kalbin mâhiyeti açıklanırken aynı husus ifâde olunur(213).

İkinci mısrada da, dîdâr kelimesiyle sevgilinin, yani Allah'ın, bu kalb vâsıtasıyla görülüp müşahede edilebileceği belirtiliyor. Bu durumda Hacı Bayram Velî, kalbi, Allah'ı müşâhede etmenin vâsıtası olarak görmektedir.

Hacı Bayram Velî'nin halifesi Eşrefoğlu Rumî de, şeyhi gibi, kalbin, bu şekilde iki yöne açık olduğunu kabul eder(214).

İkinci mısrada, dîdâr (sevgili) ın kalbde görüleceğine işaret edilmesi, Allah'ı sevmenin kalbin bir eylemi oluşu sonucunu verir. Çünkü sevgilinin kalpte görünmesi, sevme işinin yine orada olduğunu ortaya koyar. Hacı Bayram Velî'nin halifelerinden Ahmed Bîcân da aynı görüşü paylaşır(215).

Gönülün, muhabbet, müşâhede, mârifet gibi fonksiyonları yerine getirebilmesi için, sülûk adı verilen mânevî bir eğitimden geçmesi gerekir. Daha açık bir deyişle, gönülün, zikrettiğimiz işleri yapabilmesi için hazır hâle gelmesi, yani tasfiye işleminden geçmesi icâbeder. Mutasavvıfımız, buna gönlü inşâ etmek şeklinde bir yaklaşımla, açıklık getirir:

Nagihân ol şâra vardım, ânı ben yapılur gördüm,
Ben dahi bile yapıldım tâş u toprak âresinde(216).

---

(212) Kâşânî, Istılâhât, s.145; el-Hafnî, Mu'cem, s.218.
(213) el-Hafnî, aynı yer; İbrahim Hakkı, Mârifetnâme, ss.291-2.
(214) Eşrefoğlu Rumî, Müzekki'n-Nüfûs, s. 347.
(215) Ahmed Bîcân, Envâru'l-Aşıkîn, s.355.
(216). Bayramoğlu, Hacı Bayram c.II., s.231.

Bir şehrin imâr edilmesi için, taş, tuğla, kum, toprak, vs. gibi inşaat malzemelerine ihtiyaç vardır. Aynı şekilde gönlün imâr edilmesi de, kendi yapısına uygun malzeme ile gerçekleşir. Bunlar da zikir, tefekkür, ibâdet vs. gibi hususlardır.

Şunu ifâde etmek gerekir ki, gönlün imâr olunması, onun mâsivâdan sayrılması ile mümkün olur. Buna tasfiye adı verilir. Dikkat edilirse Hacı Bayram Velî, ikinci mısrada, kendisinin bu tasfiye işleminden geçtiğini ifâde etmektedir:

"Ben dahi bile yapıldım taş u toprak âresinde".

Gönlün inşâ ve imâr edilmesi, müridin bir şeyh nezâretinde mânevî eğitim sürecinden geçmesiyle mümkündür. Bu hususu Hacı Bayram Velî şu şekilde dile getirir:

Şakirdleri taş yonarlar, yonup üstada sunarlar
Tanrının adını anarlar, her bir taşın pâresinde[217].

Bu beyitte şakird, mürid, üstad da, şeyhtir. Gönül şehrinin her bir taşını yontan müridler, bu işi yaparken, sülûkta büyük önemi hâiz zikrullaha yapışırlar. Gönül şehrinin itmi'nâna ve huzura erip mamûr hâle gelişi, Kur'ân-ı Kerim'de de ifâde edildiği gibi, Allah'ı zikretmekle olur[218]. Hacı Bayram Velî, şiirinde âdeta bu âyete dolaylı olarak telmihte bulunmaktadır.

Kalp şehri bu şekilde imâr edilen mutasavvıf, artık Allah'ı seven, Ona âşık olan kişi durumundadır. Mürid, kurb yani, Allah'a yakın olma durumundadır. Allah'ı sevme işi arttıkça, belâlar, mihnetler de aynı ölçüde artar. Aşık, bu durumda, kendini düşünmez hâle gelmiştir. Cânından geçmiştir. Hacı Bayram Velî, bu belalara ve cefalara canı bahasına katlanmayı ifâde etmek üzere şunları söyler:

---

(217) Bayramoğlu, Hacı Bayram, c.II., s.231.

(218) Ra'd (3), 28.

Ol şârdan oklar atılur, gelür sîneme dokunur,
Aşıklar cânı satılur ol şârın bâzâresinde(219).

Bu beyitte de "insanlar arasında, Allah'ın rızasını kazanmak için nefsini (canını) satanlar"(220), âyetine telmih bulunmaktadır. Özet olarak ifâde etmek gerekirse, "kurb-ı sultân âteş-i sûzân"la anlatılan husus, Allah'a yaklaşan kurb makâmındaki sâlikin, çeşitli belâlara mâruz kalması şeklinde ortaya çıkar.

Şiirin bundan sonraki beytinde, Hacı Bayram Velî, "Şar" kelimesiyle neyi kastettiğini açıklar:

Şâr dedikleri gönüldür, ne âlimdür ne câhildür,
Aşıklar kanı sebildür ol şarın kenâresinde(221).

Bu beyitte Hacı Bayram Velî, kalbin hangi işlevi yüklendiğini anlatır.Bu işlev, علم fiiliyle ifade edilen bilmek ve جهل fiiliyle ifade edilen bilmemek(222) değildir. O halde nedir? Daha önce de ifâde ettiğimiz gibi kalb ma'rifet mahalidir(223). Yani tanımak manasına gelen عرف fiilinin icrâ edicisi olma durumundadır. Yalnız mutasavvıfımız, burada kalbin hangi fiilin yapıcısı olduğunu anlatırken doğrudan tarif yapmaz, okuyucuyu çözülmesi gereken bir rumuz ile karşı karşıya bırakır: İlm ve cehl aktlarının yüklenemiyeceği bir organ olan kalbe, acaba bunlara yakın mânâda hangi fiiller yüklenebilir? Cevab, irfân dır. Sonuç olarak, bu tanımla, Hacı Bayram Velî, kalbi, ma'rifetullah'ın mahalli olarak görmektedir.

Hacı Bayram Velî, "ne âlimdür ne câhildür" sözlerindeki rumûzu, bir sonraki beytin ilk cümlesinde, ipucu vermek suretiyle açıklar ve "bu sözümü ârif olan anlar"der. Ce-

(219) Bayramoğlu, aynı yer.
(220) el-Bakara (2), 207.
(221) Bayramoğlu, Hacı Bayram, c.II., s.231.
(222) Atay, Hüseyin; Atay, İbrahim, Arapça-Türkçe Büyük Lügat, Ankara 1964, c.I., s.307.
(223) Altıntaş, Hayrani, Mârifetnâme'de Tasavvuf, s.77.

vap burada, "ârif" kelimesidir. Bu şekilde kalbde cereyan eden bilme aktının, tanıma mânasındaki "irfân" ile tahakkuk ettiği ortaya çıkar.

Kalbe doğan tasavvufî sırların, zaman zaman şeriatın zâhirine ters düştüğünü görüyoruz. Bu sebeple bunların saklanması gerekir. Tasavvuf tarihinde, buna dâir örnekler az değildir(224). Bunların saklanması icabederken açığa vurulması, sufînin kanının dökülmesine, daha açık tâbirle kendi hayatına mal olabilmektedir. Hallâc'ın durumu buna bir örnek teşkil eder. Hacı Bayram Velî'den bir buçuk asır sonra, İsmail Ma'şûkî ve Şeyh Hamza Balî gibi Bayramî şeyhlerin canlarını idam sehpalarında vermeleri(225), konunun diğer ilginç örneklerini teşkil ederler. Özet olarak, âşıklar, aşk pazarında nefislerini satmış, kanı heder kişilerdir.

Aşkın ne olduğunu tadan bilir. İşte bu hususu, Hacı Bayram Velî şu mısralarıyla dile getirir:

Bu sözümü ârif olan anlar, cahiller bilmeyüb tanlar
Hacı Bayram kendi banlar, ol şârın minâresinde(226).

Bu dizelerde, kalbi tasfiye, nefsi tezkiye yolunda çaba göstermeyenler, kalben elde edilen keşfî bilgileri, sırları bilemezler. Onlar bu konuda cahildir, boşuna konuşurlar.

İkinci mısrada, Hacı Bayram Velî'nin kende tasavvufî tecrübesinden bahsettiğini görüyoruz. Şiirinin başından beri anlatageldiği gönül şehrini inşâ ettiğini, yani tasavvufî olgunluğa ulaştığını söyler. Bu beytiyle Hacı Bayram, rumuzlu anlatımla yazdığı şiirini, ancak, tasavvufî yolda olgunluk kazanmış "ârif" kişilerin anlıyabileceğini vurgular.

Yine, bu dizelerde kullanılan minâre kelimesinde de bazı mânâların rumuz yoluyla yer aldığını görüyoruz. Hacı

---

(224) Altıntaş, Hayrani, Tasavvuf Tarihi, Ankara 1986, s.67, 138-9.
(225) Yurdaydın, Hüseyin Gazi, İslâm Tarihi Dersleri, Ankara 1982, s.111.
(226) Bayramoğlu, Hacı Bayram, c.II., 231.

Bayram Velî, minare kelimesiyle, şu hususlara işâret etmiş olabilir:

a) Minârede, Allah'a davet etme gibi bir fonksiyon temâyüz etmiştir. Hacı Bayram Velî, minâre sembolünü, sanki bütün insanları tasavvufî hakikatları anlamaya çağırmaktadır. "Ol şârın minaresinde" ibaresine göre, minare camiye değil, gönül şehrine aittir. Bu durum muvâcehesinde, minareden banlayan (bağıran) Hacı Bayram Velî'nin, dâvet ettiği husus,şâr inşâ etmek, yani gönlü olgunlaştırmak, tasfiye etmek olmaktadır. Tasavvufî gerçeklere bu şekilde ulaşılabilir.

b) Allah'ın adını çevreye, uzaklara duyurmaya yarayan bir yapı olması sebebiyle, minâre, âdeta, Allah'a ait mârifet sırlarının ve yüce hakikatların anlatım mahalli olarak sembolleşmiş durumdadır.

Bu şiirin genel olarak değerlendirmesi, şu şekilde yapılabilir: Hacı Bayram Velî, bu şiirinde kalbi, mâmur hâle getirilmesi gereken bir şehir olarak düşünmektedir. Şehrin imar edilmesi, taş, toprak vs. gibi inşaat malzemeleriyle mümkündür. Kalb şehrinin imar edilmesi de, kendi yapısına uygun malzeme ve araç-gereçlerle gerçekleşir ki, buda Allah'ı zikir ve tefekkür gibi uygulamalardır. Bu işlemin sonunda, kalbte mârifetullahın meydana gelişi görülür.Mârifet ve ona âit sırlara herkes akıl erdiremez. Ancak, ârif olan ve mânevî eğitimi tamamlamış kişiler, bu sırları kavrayabilir.

Hacı Bayram Velî, bir başka şiirinde, kalbin, Allah evi olduğunu söyler:

Mesken-i canân mesken-i canân
Olsa acep mi şimdi bu gönlüm(227).

Bu mısralarda Hacı Bayram Velî, mâsivânın kalpten çıkışı sonunda meydana gelen tasavvufî bir hale işâret eder. Kalpte, sadece Allah'ın yer edişi, Allah tefekkürünün tüm

---

(227) Bayramoğlu, Hacı Bayram c. II., s. 228.

şuuru kaplayışı, kalbin Allah'ın evi olduğunu gösterir. Bu mısralar, tasavvuf kitaplarında yer alan şu hadis-i şerîfi hatırlatır: "Ben, yere göğe sığmadım, ancak mü'min kulumun kalbine sığdım"(228).

Hacı Bayram Velî "Çalabım bir şar yaratmış, iki cihan âresinde" diye başlayan şiirinin sonunda, daha önce de ifâde ettiğimiz gibi, bu "şâr" dan gönlü (kalbi) kastettiğini kendisi söylemektedir(229). Burada gönül, bir şehre benzetilerek metafizik planda vuku bulan çeşitli olaylar anlatılır. Ancak, yaptığımız araştırmalarda, Hacı Bektaş Velî'nin de, aynı benzetmeyi yaptığını görmekteyiz. Vefât tarihi 1240 olan Hacı Bektaş Velî'ye atfedilen(230) taşbasması bir Vilâyetnâme'nin "Bab-ı Tevhîd" bölümünde, şu ifâdelere rastlıyoruz : "Tevhid-i İlâhî beyân ider ol kutbu'r-rabbânî ve şeyhu's-samedânî hazret-i hünkar Hacı Bektaş Velî kuddise sirruh buyurur ki: Mesela, gönül bir şehristâna benzer. Hak Teâlâ arştan tahtesseraya değin her ne kim yaratdı ise, ol şehristanın içinde vardır"(231). Bu ifâdelerden, Hacı Bektaş Velî'nin, gönlü, bir şehre benzettiği açıkça görülmektedir. Kendisinden yaklaşık yüzon sene sonra dünyaya gelmiş bulunan Hacı Bayram Velî'nin aynı benzetmeyi şiirine konu edinmesi, ikisinin arasında, bir etkilenme bulunacağı ihtimalini gündeme getirmektedir.

L. DÜNYA

Dünya, Kur'ân-ı Kerim'de 114 yerde geçmektedir(232). Hemen hepsinden, üzerinde yaşadığımız, âhiret yurdunun zıddı olan dünya kastedilir. Tasavvufî açıdan, dünya oldukça farklı değerlendirilmiştir. Meselâ, İmam Gazalî,

---

(228) Aliyyü'l-Kârî, Mevzûâtu Aliyyi'l-Kârî (Tercümesi: Zayıf Hadisleri Öğrenme Metodu), çev.: Ahmet Serdaroğlu, İstanbul 1986, s.104.

(229) Bayramoğlu, Hacı Bayram c.II., s.231.

(230) Coşan, Mahmûd, Es'ad, Makâlat, s.XXV.

(231) Hacı Bektaş Veli, Vilâyetnâme-i Makâlât-ı Hacı Bektaş Velî, nşr.: Urfevî Halil Efendi, İstanbul 1288 (Taşbasması), ss.24-25.

(232) Muhammed Fuad Abdülbakî, el-Mu'cemu'l-Müfehres, ss.262-263.

dünyayı, insanlara süslü ve güzel görünerek onları kendine çeken ve Allah'a kavuşmaktan men eden çirkin bir şey olarak(233) târif eder. Dünyaya, bu menfi yaklaşım, mutasavvıfların genel bir tavrı olarak görülür. Erzurumlu İbrahim Hakkı da, Gazalî'den çok sonra yaşamış olmasına rağmen, aynı düşüncededir. Ona göre, dünya, fanî, karanlık ve hayalden ibarettir; mihnet ve üzüntü yeridir (234).

Hacı Bayram Velî'de de aynı kanâatı görmekteyiz. Hacı Bayram şiirlerinden birini, tamamen bu konuya hasrederek şöyle der:

Hiç kimse çekebilmez güçdür feleğin yayı
Derdine gönül verme, bir gün götürür vayı

Gelür güle oynaya al (da) dır seni çapükdür.
Bir bunculayın fitne kande bulunur ayı.

Bir fanî vefâsızdır kavline inanma hiç
Gâh yohsulu bay eyler gâh yohsul eder bayı.

Çün yüzünü döndürücü bir lahza karar etmez
Nice seri pay eder, döner ser eder payı(235).

Bu mısralarda Hacı Bayram, dünyanın sıkıntı ve mihnet yeri olduğunu, güle güle, oynaya oynaya gelip insanı aldattığını, zengini fakir, fakiri zengin ettiğini, fitnesinin çokluğunu, fanîliğini dile getirirken vefasız, inanılmaması, kanılmaması gereken bir yer olduğunu, insanı halden hâle soktuğunu ifâde eder.

Nitekim son beytte, Hacı Bayram bu saydıklarından bir sonuç çıkarır ve şunları söyler:

Miskin Hacı Bayram, sen dünyaya gönül verme.
Bir ulu imârettir alma başa sevdâyı.

---

(233) İmam Gazalî, Kimyâ-yı Seâdet, çev.: Faruk Meyan, İstanbul 1979, s.372.

(234) Erzurumlu İbrahim Hakkı, Mârifetnâme, s.278.

(235) Bayramoğlu, Hacı Bayram, c.II., s.232.

Bu durumda görülüyor ki Hacı Bayram Velî, dünya konusunda, diğer mutasavvıflarla aynı kanâati taşımaktadır.

Yalnız burada şu hususa işâret etmekte yarar var:

Hacı Bayram yukarıdaki dizelerde dünyayı sevmemeyi, ona bağlanmamayı vurgularken, dünyadan el etek çekip, bir köşede uzlet hayatı yaşamayı da tavsiye etmemektedir. Zira, kendisi ömrü boyunca toplum içinde, el emeğinin mahsulü ile geçinmiş, insanlardan kopmak şöyle dursun, onların yardımına koşmuştur. Hacı Bayram, dünya içinde, dünyaya gönül vermeyerek, onun geçiciliğine aldanmayarak yaşamış bir mutasavvıftır.

SONUÇ

Anadolu, 1071'de, Alpaslan'ın Malazgirt galibiyeti ile Türklerin hâkimiyeti altına girer. Hacı Bayram'ın doğduğu yıllarda, Selçuklular, yerini Osmanlı Devleti'ne terkeder.

Doğuda Akkoyunlular'ın güçlenme grafiği yükselme kaydederken, Anadolu'daki Beylikler, Osmanlı otorisine yavaş yavaş boyun eğmeye başlar. Yine bu dönemde, Türk gücü Avrupa topraklarına ayak basar ve oralarda hâkimiyet kurar. 1402'de Ankara Savaşı yenilgisi ve onu tâkiben kardeşlerarası iktidâr mücâdelesi devleti derinden yaralar, Anadolu'da Türk birliği sarsılır.

Moğol İstilâsı'nın (1243) önüsıra Orta Asya'dan göç eden ve toprağa yerleşik hayatı alışık olmayan Türkler, Anadolu'daki yeni şartlara intibâk problemi ile yüzyüzedir. Dönemin şehirleri, kültür, sanat ve iktisât gibi konularda, oldukça hareketlidir.Osmanlı Devleti'nin kuruluş yıllarında, bilim dili olarak uzun süre kullanılan Farsça ve Arapça, yerini yavaş yavaş Türkçeye terketmeye başlar.

Anadolu'da az miktarda hristiyan nüfus bulunmakta, ancak çoğunluğu, eh-i sünnet inancında olan müslüman Türkler teşkîl etmektedir. Doğu mıntıkalarında, başta Yezidî (Adeviyye mezhebi) ler olmak üzere, şiî propagandası kendini hissettirmektedir.

Kısacası ifâde etmek gerekirse, o dönemin Osmanlı Devleti'nde, Anadolu'da dinî ve millî birliğin sağlanmasına, Türk kültürünün Arap ve Fars kültürüne üstün hâle getirilmesine, muhacir Türklerin toprağa yerleşik hayata alıştırılmaslarına, sanat ve iktisadın güçlendirilmesine, içtimâî ahlâkın sağlamlaştırılmasına şiddetle ihtiyaç vardır.

Bu genel durumun yanında, tasavvufî tablo da şu şekildedir: Tasavvufî tamâyüller, sünnî sünnîliği şüpheli olmak üzere iki gruba ayrılır. Sünnî olanlar, Mevlevîlik, Halvetîlik, Rifâîlik Kazerûniyye (İshâkiyye) vb. gibi tasavvuf ekolleri etrafında teşekkül eder Babaî hareketine katılan ve Yesevî geleneğiyle irtibâtlı dervişler, cevâlıka, hayderîler, kalenderîler vb. gibi tasavvufî gruplar da ikinci kategoriye girer. Devlet otoritesinin ve medresenin ilmî gücünün etkili biçimde hissedildiği şehir kesiminde, sünnî tasavvuf hareketi güçlü iken, merkezî denetimden uzak kırsal kesimde tasavvufî yönelişler, sünnîliği tartışmalı Türkmen babalarının etkisi altındadir.

Ahî Evran'ın başını çektiği Ahîlik, Anadolu'da iktisadî hayatı organize eden oldukça güçlü bir kuruluş olup, sanat ve ticârete âdeta tasavvufî bir karakter kazandırmıştır.

Başta Hacı Bektaş Velî ve halifeleri olmak üzere, çok sayıda sufî zümreler, Anadolu'nun islâmlaşması için, uçlarda faaliyetler göstermektedir.

Anadolu'nun her tarafı, boş araziyi şenlendirmek, derbend beklemek, çiftçilik ve sanat gibi uğraşılarla iktisâdî hayatta üretici unsur olarak katkıda bulunmak, muhacir Türk kâfilelerini ve garip yolcuları barındırıp onlara yardım etmek gibi çok yönlü hizmetler veren zâviyelerle dolmuştur.

O dönemde mutasavvıflar, siyasî alanda da etkili olmuş ve devlet yöneticileri ile yakın temasta bulunmuşlardır. Orhan Gazî'nin Geyikli Baba ile, Osman Gazî'nin Şeyh Ede-

bâlî ile, Sultan I. Murad'ın ahîlerle, Yıldırım Bayezid'in Emir Sultan'la olan münâsebetleri bu cümledendir.

Kendilerini cihâda hasreden Kara Rüstem, Seyyid Ali Sultan, Gazi Evrenos, Abdal Musa gibi gazîler de, dönemin önemli sufî tiplerini gösterir.

İşte bu vasatta dünyaya gelen Hacı Bayram Velî (1348?-1430), şia ve sapık tasavvuf temsilcileri karşısında, fevkalâde hassâs olan Osmanlı Devleti yöneticilerince, sünnî bulunarak tasvîb edilmiş, hatta çeşitli vakıflar kurularak desteklenmiştir. Resûlullah'ın "fakirlik öğüncümdür" hadisini kendine şiar ederek, açlığını bastırmak üzere karnına taş bağlayacak derecede sünneti uygulayan Hacı Bayram, kendi devrinin sünnî eğitim müesseseleri olan medreselerde yetişmiş, hattâ müderrislik de yapmıştır. Yine yetiştirdiği talebeler, verdikleri eserlerde sünnî anlayışı sergilemektedirler. Kısaca, Hacı Bayram, sünnîdir. Dinî birliği sağlamada şiaya karşı bir misyon sahibidir.

Hacı Bayram, Anadolu'da dil ve kültür birliğinin sağlanması için, Türkçe eserler yazılmasını, Leme'at ve Gülşen-i Râz gibi eserlerin türkçeleştirilmesini tavsiye etmiş, kendisi de halkın anlayacağı dilden, Yesevî geleneğine uygun olarak şiirler yazmıştır. Devrinde Arapça ve Farsça eser vermek revaçta iken, Hacı Bayram'ın halk ile diyalog kurabileceği Türkçeyi tercih etmesi, belli bir misyona delâlet eder. Bu misyon, Anadolu'da dil birliğinin sağlanması, Türk kültürünün hâkim olmasıdır.

Hacı Bayram Velî, şiir yazmayı, evliyâ kerâmetinden sayacak kadar yüceltmiş, adeta kutsallaştırmıştır. Türkçecilik akımı Hacı Bayram Velî'nin halifelerini de etkilemiştir: Yazıcıoğlu Muhammed, Yazıcıoğlu Ahmet Bîcân ve Eşrefoğlu Rumî bunların başında gelmektedir. Bu sufîler, Türkçe eserler vermişler ve bu eserler, özellikle Envâru'l-Aşıkîn,

Muhammediyye, Müzekki'n-Nüfûs, yüzyıllarca Anadolu türkünün elinden düşmemiştir. Türkçecilik hareketi, Anadolu'da dil ve kültür birliğini sağlayarak, Osmanlı Devleti'ne büyüme yolunda yardımcı olmuştur.

Hacı Bayram Velî'nin dikkat çeken orijinal bir yanı da, müridlerini el emegiyle geçinmeye, toprağa bağlamaya ve sanata yönlendirmesidir. Bir yerde medeniyetin gelişmesi, toprağa yerleşik hayat tarzına bağlıdır. Orta Asya'dan gelen, yaylak-kışlak düzenine alışık, toprağa bağlı olmayan göçebe Türklerin, yerleşik hayat tarzına alışması, Osmanlı Devleti'nin medeniyet yolunda aşama kaydetmesi için fevkalâde önemliydi. İşte bu noktada, Hacı Bayram Velî'nin Anadolu'nun ortasında, müridlerini, çevresindekileri, sürekli olarak toprağa bağlanmaya daha da önemlisi, kâbiliyeti olanları sanata sevketmesi, çok mânidâdır.

Hacı Bayram Velî, tarihî ve içtimâî açıdan üzerine düşen misyonun bilincindedir. Mutasavvıf olarak, dünyayı red ve terk yerine, onu imâra ve ıslâha yönelmiştir. Hacı Bayram'ın bu yanı, devrine göre, çok ileri bir görüşü simgeler.

Tarih boyunca, Bayramîlik, Mevlevîlik gibi sadece aydın kesine değil, aynı zamanda, kırsal yörelerde yaşayanlara da hitâbetmiştir. Buna en güzel örnek imece olayıdır. Bugün Ankara civârında, hatta Orta Anadolu'nun çoğu yerlerinde mahsûl ortaklaşa olarak hasat edilir. Buna imece denir. Bu usûlü ilk koyan, Hacı Bayram Velî'dir. İmece, günümüzde hâlâ devam etmektedir. Hacı Bayram, bu koyduğu kural ile, günümüzde etkisini devâm ettirmektedir. Anadolu'da ondan başka, aynı etkiyi sağlayabilmiş bir başka mutasavvıf gösterilemez.

Hacı Bayram Velî'nin bir diğer orijinal yanı da, içtmaî yardımlaşma organizasyonu kurmasıdır. Günümüz Bağ--Kur, Emekli Sandığı, Kızılay, Çocuk Esirgeme Kurumu gibi

çeşitli organizasyonların, bundan beş buçuk asır önce, Hacı Bayram Velî tarafından bir ölçüde gerçekleştirilmesi, çok önemli bir vâkıayı tesbit eder. Hacı Bayram, toplumu ikiye ayırır: Zenginler ve yoksullar. Bu iki grubun arasında, köprülerin kurulması ve yoksulların iktisâdî ve içtimâî güvenliğinin sağlanması işini, yaşadığı dönemde, Hacı Bayram Velî gerçekleştirmiştir. O, bu görevin ifâsı için müridleri ile beraber, Ankara'da dükkan dükkan dolaşarak, zekât ve sadaka gibi hayrî yardımlar toplamış, sonra da tek elde topladığı bu paraları, cemiyette hayatını zor şartlar altında sürdüren yoksullara, yetimlere, dullara belirli ölçülerde tevzî etmiştir. İçtimâî ve iktisâdî dayanışmanın önemini sezen ve kendini, içinde yaşadığı Türk toplumuna vakfeden Hacı Bayram Velî, uzlet taraftarları değildir.

Hacı Bayram, tasavvuf felsefesi itibâriyle, kendinden öncekilere göre, bir yenilik getirmemiştir. Onun şeyh, mürid, muhabbet, fakr, nefs, kalp, dünya, halvet, sülûk konularındaki görüşleri seleflerinden farklı değildir. Şiirlerinde yer yer vahdet-i vücûd neş'esi görülür. Onda, hulûl, ittihâd ve teşbîh gibi sapık görüşler bulunmaz.

Hacı Bayram'dan sonra, Bayramîlik, önce, Akşemseddin'in kurduğu Şemsiyye-i Bayramiyye ve Ömer Sikkînî'nin tesîs ettiği Melâmiyye-i Bayramiyye ile iki ana kola ayrılmıştır. Daha sonra İbrahim Tennûrî'nin Tennûriyye'si, Himmet Efendi'nin Himmetiyye'si, Saruhanlı İlyâs'ın İseviyye'si, Aziz Mahmûd Hüdâyî'nin Celvetiyye'si ve İnce Bedreddin'in tesîs ettiği bir şube ile çeşitli yan kollara ayrılmıştır.

Siyasî açıdan tarihî seyri içinde Bayramîler ilginç bir görünüm arzeder. Bu kollardan Melâmiyye-i Bayramiyye mensupları vahdet-i vücûd telakkilerini sağda solda çekinmeden anlatınca, bazı müessif olaylar vukû bulmuştur. Mesela, İsmail Maşukî ve on dokuz müridi 1529'da Şeyhulis-

lâm Kemalpaşazâde'nin, Şeyh Hamza Bâlî de 1561'de Şeyhulislam Ebussuut Efendi'nin fetvâsıyla idâm edilirken, Şeyh Beşir Ağa da, aynı âkıbete (fakat haksız olarak) uğramaktan kendini kurtaramamıştır. Bünyamin Ayaşî'nin Kütahya'da hapsedilişi, Şeyh Hüsâmettin Ankaravî'nin Ankara'da hapisteyken vefât edişi, Şeyh İdris-i Muhtefî'nin, kendisini yıllarca Terzi Ali Efendi adı altında gizleyişi, hoş olmayan olaylar zincirinden bazı halkalardır. Bu acı olaylar yüzünden, Melâmî Bayramîliği, tarihî seyri içinde, zamanla tesbit ettiğimiz çeşitli Melâmî şeyhleri, aynı çekingen tavrı sürdürerek, kendileriyle görüşme yolundaki taleplerimize olumlu cevap vermekten kaçınmışlardır.

Bayramîliğin diğer kollarında bu durumun aksi görülür. Meselâ, Akşemseddin'in Fatih Sultan Mehmed ile, Baba Yusuf Seferîhisarî'nin II. Bâyezid ile, Aziz Mahmûd Hüdâyî'nin sultan III. Murad başta olmak üzere çeşitli Osmanlı padişahları ile ilişkileri oldukça iyidir. Adını zikrettiğimiz bu şeyhlerin padişahlar üzerinde az veya çok tesirleri bulunmaktadır. Bayramîlerin siyasî etkinliği tarih boyunca süregelmiştir.

Tarihte, Anadolu Türk'ü, onu yaşadığı bölgenin mânevî hâmîsi kabul etmiştir. Türbesinin hâlâ çeşitli vesilelerle ziyaretçi istilâsına uğraması, onun ne denli kabul gördüğüne işârettir.

Hacı Bayram Velî'yi bu derece üstün kılan şeyin ne olduğu, şu şekilde açıklanmalıdır: Her şeyden önce, Hacı Bayram bilim ve tasavvufu birleştirmeye muvaffak olmuş bir sufîdir. İslâm'ı ilmî olarak ele almak, her devirde zaruret olmuştur. İlmî İslam anlayışının gerekliliği, tasavvuf tarihinde, Serî Sakatî'nin yeğeni Cüneyd Bağdadî'ye söylediği şu sözle düstûrlaşmıştır : "Cüneyd, sufî-muhaddis değil, muhaddis-sufî ol". İslâm'ı iyi anla, sonra tasavvuf yoluna gir, sufî ol. Gerçekten, bu verimli ve faydalı bir metoddur.

Mutasavvıfımız Hacı Bayram Velî de, bu düstûru hayatında tahakkuk ettirmiş,önce müderris yani bilim adamı olmuş, sonra da sufî olmuştur. Onun yetiştirdiği halifelerde de aynı özellik bulunur: Eşrefoğlu Rumî, Akşemseddin, Ahmed Bîcân, Yazıcıoğlu Muhammed, Germiyanoğlu Şeyhî.

Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde tasavvuf mektepleri, gerçekten yararlı hizmetler vermişlerdir. Daha sonraki yozlaşmalar, o dönemde görülmez. Kurduğu tasavvuf ekolü, kendisinden sonra, yüzyıllarca devam eden, Hacı Bayram Velî, üzerine düşen tarihî misyonu, olumlu yönde ve güzel biçimde yerine getirmiş, büyük bir Türk sufîsidir.

BİBLİYOGRAFYA

1) KİTAPLAR

Abdülbakî, Muhammed Fuâd, **el-Mu'cemu'l Müfehres li-Elfâzi'l Kur'âni'l-Kerim,** İstanbul 1982.

Abun-Nasr, Jamil M., **The Tijaniyya,** London 1965.

el-Aclûnî, İsmail b. Muhammed, **Keşfu'l-Hafâ ve Muzîlu'l-İlbâs Amme'ştehera mine'l-Ehâdîs alâ Elsineti'n-Nâs,** I-II, Beyrut 1351.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed (241/855), **el-Müsned,** c.II., Beyrut tarihsiz.

Ahmad, Aziz, **An Intellectual History of Islam in India,** (Islamic Surveys, no:7), Edinbourgh 1969.

Ahmad, Aziz **Studies in Islamic Culture in the Indian Environment,** London 1964.

Ahmad, Jamil-ud-din, Early Phase of Muslim Political Movement, Lahore 1967.

Ahmed Bîcân, **Envâru'l-Aşıkîn,** Der.; Mehmet Faruk Gürtunca, İstanbul 1972 (Ülkü Kitap Yurdu).

Ahmed Dede, Müneccimbaşı, **Müneccimbaşı Tarihi,** çev. İsmail Erünsal, Tercüman 1001 Temel Eser,no:37/1, tarihsiz.

Ahmed er-Rıfâî, **Delillerle Mârifet Yolu,** çev. Hasan Kâmil Yılmaz, İstanbul 1985 (Erkam Y. Evi).

Akdağ, Mustafa, **Türkiye'nin İktisadî ve İctimaî Tarihi,** c,I., İstanbul 1974 (Yelken matbaası); c.II., Ankara 1971, AÜDTCF yayınları, no: 131. (TTK Y.evi).

Aksarayî, **Selçuklu Devletleri Tarihi**, çev.; M. Nuri Gençosman, Ankara 1943.

Akşemseddin, Muhammed b. Hamza (1390-1459), **Risâletü'n-Nûriyye**, Süleymaniye, Hacı Mahmud Efendi, no: 2863.

Aliyyü'l-Kârî, **el-Masnû fî Ma'rifeti'l-Hadisi'l-Mevdû**, thk.; Abdülfettah Ebû Gudde, Haleb 1969 (Matbuatu'l-İslâmiyye).

Aliyyü'l-Kârî, **Mevzûâtu Aliyyi'l- Kârî**, (Tercümesi: Zayıf Hadisleri Öğrenme Metodu),çev.; Ahmet Serdaroğlu, İstanbul 1986.

Altıntaş, Hayrani, **Mârifetnâme'de Tasavvuf**, İstanbul 1981, (Cimtay Matbaası).

Altıntaş, Hayrani, **Tasavvuf Tarihi**, Ankara 1986. (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayını).

Arberry, John Arthur, **Sufism**, London 1950.

Asım Efendi (Mütercim), **Kamus Tercemesi**, c. I-IV., İstanbul 1304.

Asrar, Ahmed, **Kanuni Devrinde Osmanlıların Dinî Siyaseti ve İslam Alemi**, İstanbul 1972 (İÜEF'de hazırlanmış doktora tezi).

Aşıkpaşazâde, **Aşıkpaşazâde Tarihi**, İstanbul 1332.

Ataî, Nev'îzâde, **Hadâiku'l-Hakâik fî Tekmileti'ş-Şakâyık**, İstanbul 1268 (1852).

Atay, Hüseyin; Atay, İbrahim, **Arapça-Türkçe Büyük Lügat**, c. I., Ankara 1964.

Ateş, Süleyman, **Cüneyd-i Bağdadî, Hayatı, Eserleri, Mektupları**, İstanbul 1970 (Sönmez yayınları).

Ayas, Rami, **Türkiye'de İlk Tarikat Zümreleşmeleri Üzerine Din Sosyolojisi Açısından Bir Araştırma**, Ankara 1970 (Basılmamış doktora tezi, AÜİF).

Aynî, Mehmet Ali, **Hacı Bayram Velî**, İstanbul 1343 (1924).

Bailly, Auguste, **Bizans Tarihi**, çev.; Haluk Şaman, (Tercüman 1001 temel Eser, no: 47).

Balkaş, İsmail Hakkı, **Tarihte Ergene ve Uzunköprü**, Edirne 1958.

Balogun, İsmail, A.B., **The Life and Works of Uthman Dân Fodio,** Lagos (Nijerya) 1975.

Barthold, W.,; Köprülü, Fuat, **İslâm Medeniyeti Tarihi,** Ankara 1977, (Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları).

Bayrakdar, Mehmet, **İslâm Felsefesine Giriş,** Ankara 1988 (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınları).

Bayrakdar, Mehmed, **Kayserili Dâvûd (Dâvûdu'l-Kayseri).** Ankara 1988.

Bayraktar, Mehmet, **La Philosophie Mystique de la Religion Chez Dawud de Kayseri (These pour doctorat de III cycle),** Sorbon Üniversitesi, Paris 1978.

Bayram, Mikail, **Bâciyân-ı Rum, Selçuklular Zamanında Genç Kızlar Teşkilatı,** Konya 1987.

Bayramoğlu, Fuat, **Hacı Bayram Veli, Yaşamı, Soyu, Vakfı,** c.I-II Ankara 1983 (TTK yayınları).

Bayur, Hikmet, **Hindistan Tarihi,** c. I-III., Ankara 1946, (TTK yayınları).

Berki, Ali Himmet, **Vakfa Dair Yazılan Eserlerle Vakfiye ve Beratları Vesikalarda Geçen Istılâh ve Tabirler,** Ankara tarihsiz.

Bilge, Mustafa, **İlk Osmanlı Medreseleri,** İstanbul 1981, (İÜEF yayınları).

Burûsevî, İsmail Hakkı, **Kitabu'l-Hitab,** İstanbul 1256.

Burûsevî, İsmail Hakkı, **Silsilenâme-i Celvetî, Silsiletu't-Tarikati'l-Celvetiyye,** İstanbul 1291 (1874), taşbasması.

Cahen, Claude, **Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler,** çev.; Yıldız Moran, İstanbul 1979.

Camî, Abdurrahman, **Nefehâtu'l-Üns min Hadarâti'l-Kuds,** çev.; Lamiî Çelebi, İstanbul 1980, tıpkı basım (Mârifet Yayınevi).

Camî, Abdurrahman, **Nefehâtu'l-Üns,** çev.; Bursalı Lamiî Çelebi, İstanbul 1270 (1854).

el-Cerr, Halil, **Larus (Larousse),** Paris 1973.

Cevdet Paşa, Ahmed, **Tarih-i Cevdet,** İstanbul 1309 (1891), İkinci

baskı.

el-Cevziyye, İbn Kayyım, **Kitâbu'r-Rûh**, Haydarabâd 1357.

el-Cezûlî, Abdullah Muhammed b. Süleyman, **Delâilü'l-Hayrat**, İstanbul tarihsiz (Salâh Bilici kitabevi).

Corbin, Henri, **Histoire de la Philosophie Islamique**, Paris 1964.

Corbin, Henri, **İslâm Felsefesi Tarihi**, çev.; Hüseyin Hâtemi, İstanbul 1986.

Coşan, Mahmud Es'ad, **Hacı Bektaş-ı Velî, Makalât**, tarihsiz, (Seha neşriyat).

Cürcânî, Seyyid Şerif, **et-Ta'rîfât**, thk.; Abdurrahman Umeyre, Beyrut 1987.

Çağatay, Neşet, **Bir Türk Kurumu Olan Ahîlik**, Ankara 1974. (AÜİF yayınları).

Çelebi, Ahmed, **İslâm'da Eğitim ve Öğretim Tarihi**, çev.; Ali Yardım, İstanbul 1976 (Damla yayınevi).

Çoruh, Şinasi, **Emir Sultan**, tarihsiz, Tercüman 1001 Temel Eser, no:8.

Çubukçu, İbrahim Agâh, **İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar**, Ankara 1983 (AÜİF yayınları).

Çubukçu, İbrahim Agah, **İslâm Düşünürleri**, Ankara 1983 (AÜİF yayınları).

Çubukçu, İbrahim Agâh, **Türk Düşüncesi Tarihinde Felsefe Hareketleri**, Ankara 1986 (AÜİF yayınları).

Çubukçu, İbrahim Agâh, **Mezhepler, Ahlâk ve İslâm Felsefesi ile İlgili Makaleler**, Ankara 1984 (AÜİF yayınları).

Çulpan, Cevat, **Türk Taş Köprüleri, Ortaçağdan Osmanlı Devri Sonuna Kadar**, Ankara 1975.

Damad Efendi, Muhammed b. Süleyman, **Mecmau'l-Enhur fî Şerhi Mülteka'l-Ebhur**, İstanbul 1316, (Daru ihyâi't-Türâsı'l Arabî, Beyrut trz).

Danişment, İsmail Hami, **İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi**, c, I, İstanbul 1971.

Devellioğlu, Ferit, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügât**, Ankara 1978.

Dindar, Bilal, **Badr al-Din Mahmud b. İsrail**, AÜİİFD, sayı: 3.

Doğrul, Ömer Rıza, **İslâmiyet'in Geliştirdiği Tasavvuf**, İstanbul 1948.

Doğrul, Ömer Rıza, **İslâm Tarihinde İlk Melâmet, Melâmete Ait En Eski Vesikanın Tercümesi**, İstanbul 1950.

Ebu'l-Hasen Ali b. İbrahim el-Karî el-Bağdadî, **Muhyiddin Ibn Arabî'nin Menkabeleri**, çev.; Abdülkadir Şener, Rami Ayas, Ankara 1972, (AÜİF yayınları).

Eflâkî, Ahmed, **Ariflerin Menkıbeleri**, çev.; Tahsin Yazıcı, c. II, İstanbul 1973.

Enisî, Emir Hüseyin, **Kitâb-ı Menâkıb-ı Akşemseddin**, Süleymaniye, Hacı Murad, no: 4666.

Eraydın, Selçuk, **Tasavvuf ve Tarikatlar**, İstanbul 1983, (Mârifet yayınları).

Ergün, Sadettin Nüzhet, **Türk Şairleri**, İstanbul 1936.

Eşrefoğlu Rumî, **Divan**, haz.; Heyet, Tercüman 1001 Temel Eser No:4.

Eşrefoğlu Rumî, **Müzekki'n-Nüfus**, İstanbul 1976, (Divan yayınları).

Evliya Çelebi, **Seyahatname**, Ankara 1896.

Farah, Jan İbrahim, **Kur'ân-ı Kerim'in Tabiata Bakışı ve Allah'a İman**, Ankara 1987 (AÜİF basılmamış doktora tezi).

el-Firuzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Yakub, **el-Kâmusu'l-Muhît**, cüz: 1., Kâhire 1952.

el-Gazâlî (1058-1111), **İhyâu Ulûmi'd-Din**, Beyrut 1983.

el-Gazâlî, **İhyâu Ulûmi'd-Dîn**, çev. Mehmet Serdaroğlu, İstanbul 1973, (Bedir Y.Evi).

el-Gazâlî, **Kimyâ-yı Seâdet**, çev.; Ahmed Faruk Meyan, İstanbul 1979, (Bedir Y. Evi).

Gibb, E.J.W., **A History of Ottoman Poetry**, c. I., London 1958.

Gibbons, H.A., **Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu**, çev.; R.H. Özdem, İstanbul 1928.

Gökbilgin, Tayyib, **Osmanlı Müesseseleri Teşkilatı ve Medeniyeti Tarihine Genel Bakış**, İstanbul 1977.

Gölpınarlı, Abdülbaki, **Kaygusuz Vizeli Alaeddin**, İstanbul 1932.

Gölpınarlı, Abdülbaki, **Melamîlik ve Melamîler**, İstanbul 1931.

Gölpınarlı, Abdülbaki, **Yunus Emre**, İstanbul 1956.

Gölpınarlı, Abdülbaki, **Yunus Emre ve Tasavvuf**, İstanbul 1961.

Gölpınarlı, Abdülbaki, **Vilayetnâme, Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî**, İstanbul 1958.

Gölpınarlı, Abdülbaki, **Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri**, İstanbul 1977.

Gölpınarlı, Abdülbaki, **Yüz Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar**, İstanbul 1969.

Gündüz, İrfan, **Osmanlılarda Devlet-Tekke Münâsebetleri**, İstanbul 1984, (Seha neşriyat).

Güngör, Harun, **Gagauzlar (Gagavuzlar)ın Dinî İnanışları Üzerinde Bir Araştırma**, Ankara 1982, (AÜİF doktora tezi).

Hacı Bektaş Velî, **Vilâyetnâme**, tarihsiz, taşbasması, AÜİF Kütüphane no: 3680.

el-Hafnî, Abdülmün'im, **Mu'cemu Mustalahâti's-Sûfiyye**, Beyrut 1980.

Hammer, J.V., **Devlet-i Aliyye-i Osmâniyye Tarihi**, çev.; Mehmet Ata, c. I-XI., İstanbul 1324/1906-1947.

Hânî, Muhammed b. Abdullah, **Adâb**, çev.; Ali Hüsrevoğlu, İstanbul 1980 (Erkam Y.Evi).

Harîrîzâde Kemaleddin, **Tibyânu Vesâili'l-Hakâik fî Beyânı Selâsili't-Tarâik**, Süleymaniye, İbrahim Efendi, no:430.

Hoca Sa'düddin Efendi, **Tâcü't-Tevârih**, yay. haz. İsmet Parmaksızoğlu, c. I., İstanbul 1974, (Başbaşkanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür yayınları).

Hucvirî, Ali b. Osman, **Keşfu'l-Mahcûb**, çev.; Süleyman Uludağ, İs-

tanbul 1982 (Dergah yayınları).

Hulvî, Mahmûd Celâleddin, **Lemezât-ı Hulvî ez Leme'ât-ı Ulvî,** haz : Mehmet Serhan Tayşî, İstanbul 1980, (Tercüman 1001 Temel Eser, no: 143-144).

İbn Batuta, **Tuhfetu'n-Nuzzâr fî Garâibi'l-Emsâr ve Acâibi'l-Esfâr,** çev. : Mehmet Şerif (Çavdaroğlu), İstanbul 1333/1914-1335/1916.

İbn Bîbî, **Anadolu Selçukî Devleti Tarihi,** çev. M.Nuri Gençosman, Ankara 1941.

İbn Arabî, **Istılâhâtu's-Sûfiyye (Ta'rifât içinde),** thk.; Abdurrahman Umeyre, Beyrut 1987.

İnalcık, Halil, **The Ottoman Empire,** London 1973.

İz, Mahir, **Tasavvuf,** İstanbul 1969.

Kabaklı, Ahmet, **Türk Edebiyatı,** c.I., İstanbul 1978.

Kam, Ferid, **Dinî-Felsefî Sohbetler,** sadeleştiren: Süleyman Hayri Bolay, Ankara tarihsiz,(Kültür Bakanlığı yayınları).

Kara, Mustafa, **Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi,** İstanbul 1985 (Dergâh yayınları).

Kara, Mustafa, **Tekkeler ve Zâviyeler,** İstanbul 1977 (Dergâh Y. Evi).

Kara, Mustafa, **Şeyh Necmeddin Kübra,** İstanbul 1982 (Dergah Y. Evi).

Karadeniz, Zeria, **Hasatlar ve Sanatlar Velisi, Hacı Bayram Veli,** İstanbul 1964, (Okat Y.Evi).

el-Kâşânî, Kemâlüddin Abdürrezzâk, **Istılâhâtu's-Sûfiyye,** Kâhire 1981,thk.; Muhammed Kemal İbrahim Ca'fer, (Merkezu Tahkîkı't-Türâs).

Kâtib Çelebi, **Keşfu'z-Zunûn,** c.I-II., İstanbul 1941.

Kazıcı, Ziya, **Osmanlılarda Vergi Sistemi,** İstanbul 1977,(Şamil Y.Evi).

Kazıcı, Ziya; Şeker, Mehmet, **İslâm-Türk Medeniyeti Tarihi,** İstanbul 1982, (Çağrı Y.Evi).

Keklik, Nihat, **Sadreddin Konevî'nin Felsefesinde Allah, Kâinat ve İnsan,** İstanbul 1967, (İÜFF) yayınları.

Kelâbâzî, Tâcü'l-İslâm Ebu Bekir Muhammed b. İshak Buhâri, **et-Ta'arruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf** (Doğuş Devrinde Tasavvuf), çev.; Süleyman Uludağ, İstanbul 1979, (Dergâh yayınları).

Konyalı, İbrahim Hakkı, **Abideleri ve Kitâbeleri ile Erzurum Tarihi,** İstanbul 1960.

Konyalı, İbrahim Hakkı, **Nasreddin Hocanın Şehri Akşehir: Tarihî Turistik Kılavuz,** İstanbul 1945.

Köprülü, Fuat, **Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri,** İstanbul 1981.

Köprülüzâde, Mehmed Fuad, **Influence du Chamanisme Turco-Mongol sur les Ordres Mystiques Musulmans,** İstanbul 1929.

Köprülü, Fuat, **Millî Edebiyatın İlk Mübeşşirleri ve Divan-ı Türkî-i Basît,** İstanbul 1928.

Köprülü, Fuat **Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu,** Ankara 1972, ikinci bas ım (Başnur Matbaası).

Köprülü, Fuat, **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar,** Ankara 1976, (DİB yayınları).

Kuşeyrî, Ebu Kasım Abdülkerim b. Hevâzin (986-1072), **er-Risâle,** Mısır 1318.

Kürkçüoğlu, Kemal Edib, **Seyyid Nesimi Divanından Seçmeler,** İstanbul 1973, birinci baskı, (Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı yayınları).

La'lîzâde, es-Seyyid Abdülbakî Efendi, **Tarikat-ı Aliyye-i Bayramiyyeden Tâife-i Melâmiyyenin An'ane-i İrâdetleri ve Keyfiyyet-i Suhbetleri ve Aşk-ı Muhabbetullaha Cümleden Ziyâde Rağbetleri Beyanındadır,** İstanbul 1156 (1743), taşbasması.

Lamartine, Alphonse de, **Aşiretten Devlete Türkiye Tarihi,** Tercüman 1001 Temel eser no:38.

Mahmud Sami, **Ashâb-ı Kiram,** c.I-II., İstanbul 1985 (Erkam Y.Evi).

Ma'lûf,Lewis, **el-Müncid**, Beyrut 1973, (Dâru'l-Maşrık).

Martin, B.G., **Muslim Brotherhoods in Nineteenth-Century Africa**, London 1976.

el-Mehâmî, Muhammed Ferid Bey, **Târîhu'd-Devleti'l-Aliyyeti'l Osmaniyye**, Beyrut 1977.

Mehmed Mecdî Efendi, Edirneli, **Terceme-i Şakâyıku'n-Nu'mâniyye**, İstanbul 1269, taşbasması.

Mehmed Tâhir b. Rif'at, Bursalı, **Hacı Bayram-ı Velî**, İstanbul 1341 (1925), ikinci baskı.

Melzig, Herbert, **XV. Asır Başında Dünya Mukadderatını Tayin Eden Türk Ordularının Ankara Meydan Muharebesi**, çev.; Cemil Ziya Şanbey, İstanbul 1941,(Çituri Biraderler B.Evi).

Menâkıb-ı Hacı Bayram Sultân bâ Sultan Murad Gazî Rahmetullahi Aleyh, elyazması, Süleymaniye, Mihrişah no:443/4 içinde,v. 19b.-20a.

Mevdudî, Mevlânâ Ebu'l-Alâ, **Hz. Peygamber**, çev.; Ahmed Asrar, Ankara 1984.

Muhammed Sâmi' es-Sünbülî, **Esmâr-ı Esrâr**, İstanbul 1316 (1900).

el-Muhâsibî, Ebu Abdullahi'l-Hâris b. Esed (ö.243/857), **er-Riâye li-Hukûkillah**, thk.; Abdülkadir Ahmed Atâ, Beyrut tarihsiz, (Dâru'l-Mektebi'l-İlmiyye).

Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî (ö. 261/875), **el-Camiu's-Sahîh**, çev.; Ahmed Davudoğlu,c. I-XII, İstanbul 1973, (Sönmez Y. Evi).

Neşrî, Mehmed, **Kitâb-ı Cihannümâ**, haz.; Faik Reşit Unat, Mehmet Altay Köymen, Ankara 1949, (TTK yayınları).

Nevevî, Muhyiddin, **Riyâzu's-Salihin**, çev.; Kıvamüddin Burslan, Hasan Hüsnü Erdem, Ankara 1981, (DİB yayınları).

Nicholson, Reynold, A., **Mevlânâ Celâleddin Rumî**, çev.; Ayten Lermioğlu, (Tercüman 1001 Temel Eser, no :53).

Ocak, Ahmet Yaşar, **Babaîler İsyanı**, İstanbul 1980, (Dergâh Y.Evi).

Ocak, Ahmet Yaşar, **Bektaşi Menâkıbnamelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri**, İstanbul 1983, (Enderun K.Evi).

Ocak, Ahmet Yaşar, **Türk Halk İnançlarında ve Edebiyatında Evliya Menkabeleri**, Ankara 1984, (Kültür ve Turizm Bakanlığı yayınları).

Okhan, Mehmet Ali, **Hacı Bayram-ı Velî Münakaşaları Sebebiyle**, Ankara 1971, (Biricik Matbaası).

O'leary, De Lacy, **İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri**, çev.; Hüseyin Gazi Yurdaydın, Yaşar Kutluay, Ankara 1971,

Ongan, Halit, **Ankara'nın 1 Numaralı Şer'iyye Sicili 21 Rebiülâhir 991 Evâhiri Muharrem 992(14 Mayıs 1583-12 Şubat 1584)**, Ankara 1958.

Orhonlu, Cengiz, **Osmanlı İmparatorluğunda Derbend Teşkilatı**, İstanbul 1967, (İÜEF yayınları).

Oruç Beğ, Edirneli, **Oruç Beğ Tarihi**, haz. Nihal Atsız, (Tercüman 1001 Temel Eser, no:5).

Ögel, Bahaeddin, **İslâmiyyetten Önce Türk Kültür Tarihi**, Ankara 1984.

Öney, Gönül, **Ankara'da Türk Devri Dinî ve Sosyal Yapıları**, Ankara 1971.

Öztuna, Yılmaz, **Büyük Türkiye Tarihi**, c. I-XII, İstanbul 1973.

Öztürk, Yaşar Nuri, **Kuşadalı İbrahim Halveti, Hayatı, Düşünceleri, Mektupları**, İstanbul 1982, (Fatih Y.Evi).

Pakalın, Mehmet Zeki, **Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü**, c. I-III., İstanbul 1983, (MEB yayınevi).

Refik, Ahmed, **Büyük Tarih-i Umumî**, İstanbul 1328 (1912), (Kütübhâne-i İslâm ve Askeri, İbrahim Hilmi).

er-Reşidî, Salim Ahmed, **Muhammed el-Fâtih**, Beyrut 1969.

er-Rifâî, Ahmed, **Delillerle Marifet Yolu**, çev.; Hasan Kâmil Yılmaz, İstanbul 1985, (Erkam Y.Evi).

Rif'at Efendi, Kilisli (Rifat Bilge), **Lügat-ı Tarihiyye ve Coğrafiyye**, İstanbul 1299, (Mahmûd Beğ Matbaası).

Risale-i Menâkıb-ı Emir Sultan Aleyhi'r-Rahmetü ve'l-Ğufran, taşbasması, İstanbul tarihsiz, (İzzet Efendi Matbaası).

Rumî, Eşrefoğlu, **Müzekki'n-Nüfûs,** İstanbul 1321 (1905), nsr.; İsmail Efendi, (Şirket-i Sahafiyye Matbaası).

es-Sâlih, Subhi, **Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları,** çev.; M. Yaşar Kandemir, Ankara 1986, dördüncü baskı, (DİB yayınları).

Sami, Şemseddin, **Kâmûsu'l-A'lâm,** İstanbul 1306 (1889).

Sarı Abdullah Efendi, **Semerâtü'l-Fuad fi'l-Mebdei ve'l-Mead,** İstanbul 1288 (1871), (Matbaa-i Amire).

Sarı, Mevlüt, **el-Mevârid, Arapça-Türkçe Lügat,** İstanbul 1980.

Schimmel, Annemarie, **İslam Tasavvufunun Boyutları,** çev.; Ender Gürol, İstanbul 1982, (Adam yayıncılık).

Serin, Rahmi, **İslâm Tasavvufunda Halvetîlik ve Halvetîler,** İstanbul 1984, (Petek Y. Evi).

Sevim, Ali, **Genel Çizgileriyle Selçuklu-Ermeni İlişkileri,** Ankara 1983, (TTK yayınları).

Sezgit, Bayram, **Hacı Bayram-ı Velî,** Ankara 1976.

Sipehsâlâr, Feridun b. Ahmed, **Mevlânâ ve Etrafındakiler, Risâle,** İstanbul 1977, (Tercüman 1001 Temel Eser, no:103).

Smith, Margaret, **Readings from the Mystics of Islam,** London 1950.

Soykut, Refik, **Ahî Evran,** Ankara 1976.

Soykut, Refik, **Orta Yol Ahîlik,** Ankara 1971.

Sunar, Cavit, **Mistisizm Nedir?** İstanbul 1979, (Kılıç K. Evi).

Sühreverdî, Ebû Hafs Şihâbüddin Ömer (539/ 1144 - 632/1234), **Avârifu'l-Maârif, Tasavvufun Esasları,** çev. Hasan Kâmil Yılmaz, İrfan Gündüz, İstanbul 1989, (Erkam Y.Evi).

es-Sülemî, ebu Abdi'r-Rahman Muhammed b. el-Hüseyn (325/986-412/1021), **Tasavvufun Esasları,** çev.; Süleyman Ateş, Ankara 1981, (Ankara Üniversitesi Yayınevi).

Süreyya, Mehmed, **Sicill-i Osmanî yahud Tezkire-i Meşâhir-i Osmaniyye,** c.I-IV., İstanbul 1308/1892-1311/ 1896.

Şapolyo, Enver Behnan, **Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi,** İstanbul 1964, (Türkiye Y. Evi).

eş-Şeybî, Kâmil Mustafa, **es-Sıla beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu',** Kâhire tarihsiz.

Şeyh Bedreddin Menâkıbı, nşr.; Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul 1967.

Turan, Osman, **Selçuklular ve İslâmiyet,** İstanbul 1971.

Turan, Osman, **Selçuklular Zamanında Türkiye,** İstanbul 1971.

Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler, c. I-II., Ankara 1983, ikinci baskı, (Vakıflar Genel Müdürlüğü yayınları).

Unat, Faik Reşit, **Hicrî Tarihleri Miladî Tarihe Çevirme Kılavuzu,** beşinci baskı, Ankara 1984, (TTK yayınları).

el-Useylî, Bassâm, **el-Emîr Abdülkâdir el-Cezâyirî,** Beyrut 1986.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, **Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri,** Ankara 1984.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, **Osmanlı Devletinin İlmiyye Teşkilatı,** Ankara 1965, (TTK yayınları).

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, **Osmanlı Tarihi,** c.I., Ankara 1947.

Ülgener, Sabri, **İktisâdî Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası,** İstanbul 1981, (Der yayınları).

Ülgener, Sabri, **Zihniyet ve Din: İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı,** İstanbul 1981, (Der Yayınları)

Ülken, Hilmi Ziya, **İslam Düşüncesi,** İstanbul 1961.

Ülken, Hilmi Ziya, **Türk Tefekkürü Tarihi,** İstanbul 1933, (Matbaa-i Ebu'z-Ziyâ).

Ünver, Süheyl, **İstanbul'un Mutlu Askerleri ve Şehit Olanlar,** Ankara 1978.

Vassâf, Osmanzâde Hüseyin, **Sefîne-i Evliyâ-yı Ebrar Şerh-i Esmâr-ı Esrâr,** Süleymaniye, yazma bağışlar, no: 2305-2309.

Vicdanî, Ebû Rıdvan Sadık, **Tomar-ı Turuk-ı Aliyye'den Melâmîlik,** İstanbul 1338/1922-1340/1924, kitap no:3., (Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası),

Vicdânî, Ebû Rıdvân Sadık, **Tomar-ı Turuk-ı Aliyye'den Halvetiyye Silsilenamesi,** İstanbul 1338/1922-1340/1924, kitap no:3., (Evkâf-ı islamiyye Matbaası).

Wittek, Paul, **Osmanlı İmparatorluğunun Doğuşu,** çev.; Fatmagül Berktay, Ankara 1985.

Woods, John E., **The Aqquyunlu Clan Confederation Empire,** Chicago 1976.

Yaltkaya, M.Şerefeddin, **Simavnakadısıoğlu Şeyh Bedreddin,** İstanbul 1924.

Yazıcıoğlu Muhammed, **Muhammediyye,** İstanbul 1292 (1876), (Şirket-i İrâniyye Matbaası).

Yazıcıoğlu Mehmed, **Muhammediyye, "Kitâb-ı Muhammediyye",** nşr.; Amil Çelebioğlu, İstanbul 1975, (Tercüman 1001 Temel Eser, no: 55-58).

Yerasimos, Stefanos, **Azgelişmişlik Sürecinde Türkiye,** çev.; Babür Kuzucu, İstanbul 1977.

Yılmaz, Ali, **Köstendilli Süleyman Şeyhî,** Ankara 1989 (Kültür Bakanlığı yayınları).

Yılmaz, Hasan Kâmil, **Aziz Mahmûd Hüdayî ve Celvetiyye Tarikatı,** İstanbul 1982, (Erkam Y.Evi).

Yurd, Ali İhsan, **Fatih'in Hocası Akşemseddin, Hayatı ve Eserleri,** İstanbul 1972, (Fatih Matbaası).

Yurdaydın, Hüseyin Gazi, **İslam Tarihi Dersleri,** Ankara 1982, (AÜİF yayınları).

Zebidî, Zeynüddin Ahmed b. Ahmed b. Abdillatîf, **Sahih-i Buharî Muhtasarı,Tecrîd-i Sarîh Tercemesi,** çev.; Ahmed Naîm, Ankara 1978, beşinci baskı,c.II., (DİB yayınları).

2) MAKALELER

Adıvar, Adnan, **"Bizansta Yüksek Mektepler",** Tarih dergisi,c.V., sayı 8.

Akkuş, Mehmet, **"Hacı Bayram Velî'nin Hayatı, Tasavvuf Anlayışı ve Hakkında Yayınlanmamış Methiyeler",** IV.Vakıf Haftası'nda sunulan tebliğ, Ankara 1978, (Vakıflar Genel Müdür-

lüğü yayınları).

Aynî, Mehmet Ali, "**Nefs Kelimesinin Mânâları**", Darülfünûn İlâhiyat Fakültesi Mecmuası, sayı: 14, İstanbul 1930.

Babinger, Franz, "**Anadolu'da İslâmiyet, İslâm Tetkikatının Yeni Yolları**", İÜEF Mecmuası, c. II., İstanbul 1922.

Babinger, Franz, "**Sarı Saltık Dede**", İA, cüz; 102, İstanbul 1972.

Banarlı, Nihat Sami, **Resimli Türk Edebiyatı Ansiklopedisi**, fas.; 4, 7, İstanbul 1983.

"**Barak Baba**", Türk Ansiklopedisi, c. V., Ankara 1952.

Barkan, Ömer Lütfi, "**Kolonizatör Türk Dervişleri**", Vakıflar dergisi, sayı:II., İstanbul 1974.

Baysun, M. Cavit, "**Emir Sultan, Hayatı ve Şahsiyeti**", İÜEFTD, İstanbul 1949.

Bolay, Süleyman Hayri, "**Hacı Bayram Velî'nin Dünya Görüşü**", IV.Vakıf Haftası münasebetiyle sunulan tebliğ, Ankara 1978, (Vakıflar Genel Müdürlüğü yayınları).

Cahen, Claude, "**Baba İshak, Baba İlyas, Hacı Bektaş ve Diğerleri**", çev. İsmet Kayaoğlu, AÜİFD,c.XVIII, Ankara 1970.

Calverley,E., "**Nefis**", İA, c. IX, İstanbul 1972, (MEB yayınları).

Cour,A., "**İsaviyye**", İA, c. 5/II., İstanbul 1977, (MEB yayınları).

Darkot, Besim, "**Ankara**", İA,c.I., İstanbul 1978, (MEB yayınları).

Delilbaşı, Melek, "**Anadolu Selçukluları ve Beylikler Döneminde Batı ile Ticarî İlişkilere Genel Bir Bakış**", Tarihte Türk Devletleri II içinde, Ankara 1987.

Deny, Jean, "**Paşa**", İA, c. VIII, İstanbul 1970, (MEB yayınları).

"**Ertuğrul Gazi**" maddesi, TA, c. XV., Ankara 1968.

Eyice, Semavi, "**Kırşehir'deki Karakari Kalender Baba Ilıcası**", İÜEFTED, sayı:2, İstanbul 1971.

Gölpınarlı, Abdülbaki, "**Bayramiyye**", İA,c.II., İstanbul 1979.

Gölpınarlı, Abdülbaki, "**Çile**", İA,c.III., İstanbul 1976, (MEB yayınları).

Gölpınarlı, Abdülbaki, **"İslam Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynaklar"** "İÜİFM,c. XI., İstanbul 1949.

"Hacı Bayram Veli", TDEA, c. III., İstanbul 1979, (Dergâh Y.Evi).

İhalcılık, Halil, **"Murad II."** İA,c.VIII, İstanbul 1977, (MEB yayınları).

Köprülü, Fuat, **"Anadolu'da İslâmiyet, Türk İstilâsından Sonra Anadolu'nun Tarih-i Dînisine Bir Nazar ve Bu Tarihin Menbaları"**, İÜEFM, İstanbul 1922.

Köprülü Fuat, **"İslam Sufî Tarikatlarına Türk-Moğol Şamanlığının Tesiri"**, çev. Yaşar Altın, AÜİFD,c. XVIII, Ankara 1970.

Kufralı, Kasım, **"Eşrefiye"**, İA,c. IV., İstanbul 1976, (MEB yayınları).

Lewis, G.L., **"Bayramiyya"**, EI,c.I., New edition, Leiden 1986.

Margoliouth, D.S., **"Ahmed Rifâî"**, IA,c.I., İstanbul 1978, (MEB yayınları).

Martin, B.G., **"A Short History of Khalwati Order of Dervishes"**, (Scholars, Saints and Sufis içinde), London 1978.

Melikoff, I., **"Les Babas Turcomans Contemporains de Mevlânâ"**, Mevlânâ Semineri içinde, Ankara 1973.

Menage, V.L., **"Hâdjdji Bayrâm Wali"**, EI, c. III, ikinci baskı, Leiden 1986.

Nicholson, Reynold, **"Sülûk"**, İA, cüz: 112, İstanbul 1967, (MEB yayınları).

Ocak, Ahmet Yaşar, **"Bazı Menâkıbnâmelere Göre XIII-XV. Yüzyıllardaki İhtidâlarda Heteredoks Şeyh ve Dervişlerin Rolü"**, OA, c. II, İstanbul 1981.

Ocak, Ahmet Yaşar, **"Sarı Saltuk ve Saltuknâme"**, TK, sayı: 197, Ankara 1979.

Ocak, Ahmet Yaşar, **"Türk Heteredoksi Tarihinde Zındık, Haricî, Rafızî, Mülhid ve Ehl-i Bid'at Terimlerine Dair Bazı Düşünceler"**, Tarih Enstitüsü Dergisi, (Prof. Tayyib Gökbilgin hatıra sayısı), sayı: XII, yıl: 1981-1982, İstanbul 1982.

Ocak, Ahmet Yaşar, **"Zâviyeler"**, VD, c. XII., Ankara 1979, (Vakıflar Genel Müdürlüğü yayınları).

Okiç, Muhammed Tayyib, **"Sarı Saltuk Hakkında Bir Fetva"**, AÜİFD, c. IV., Sayı: 1, İstanbul 1952.

Öztuna, Yılmaz, **"Nakkâre"**, TA,c. XXV, İstanbul Tarihsiz.

Öztuna, Yılmaz, **"Türk Ordusu 605 Yıl Önce Kurulmadı"**, TK, sayı: 70, Ankara 1968.

Öztürk, Nazif, **"Vakıfları Çerçevesinde Hacı Bayram Zâviyesinde Sosyal ve Kültürel Hayat"**, IV.Vakıf Haftası münasebetiyle sunulan tebliğ, Ankara 1987, (Vakıflar Genel Müdürlüğü yayınları).

Ritter, Helmut, **"Celâleddin Rumi"**, İA, c.III., İstanbul 1976, (MEB yayınları).

Sümer, Faruk, **"Osmanlı Devrinde Anadolu'da Kayılar"**, Belleten c. XII., Ankara 1948. (TTK Basımevi).

Sümer, Faruk, **"Anadolu'ya Yalnız Göçebe Türkler mi Geldi?"** Belleten, c. XXIV., Ankara 1960, (TTK Basımevi).

"Şeyh Edebali", TA,c. XIV., Ankara 1966.

Taeschner, Franz, **"Futuwwa"**, El, İkinci baskı, Leiden 1983.

Taeschner, Franz, **"İslâm Orta Çağında Futuvva (Fütüvvet Teşkilatı)"**, İÜİFM,c. XV., İstanbul 1955.

Tâhirü'l-Mevlevî, **Edebiyat Lügatı,** yay. haz.; Kemal Edib Kürkçüoğlu, İstanbul tarihsiz, (Enderun Y.Evi).

Tanrıver, Ahmet, **Anadolu'da İslamiyet, Franz Babinger'in Makalesi Üzerinde Bir Çalışma,** Ankara 1978 (AÜİF basılmamış lisans Tezi).

Tanyol, Cahit, **Fetih Destanı,** İstanbul 1969 (Gün Matbaası).

Tanyu, Hikmet, **İslamlıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı,** Ank. 1980.

Taşan, Berin, **Merzifonlu Şeyh Abdürrahim Rumî,** İzmir 1975.

Taşköprülüzâde, Ahmed Isâmüddin, **eş-Şakâyıku'n-Nu'mâniyye,** Beyrut tarihsiz.

Taşköprüzâde, Ahmed Isâmüddin, **Terceme-i Şakayıku'n-Nu'mâniyye,** İstanbul 1269.(1852).

Tatlısu, Ali Osman, **Esmâu'l-Hüsnâ Şerhi,** İstanbul 1972, altıncı baskı, (Akçağ Y.Evi).

Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali, **Keşşâf li-Istılâhâti'l-Fünun,** İstanbul 1317.

Terceme-i Burhan-ı Kâtı', c. I., İstanbul, 1278 (1862).

Tihrânî, Abu Bakr, **Kitab-ı Diyarbakriyya, Akkoyunlular Tarihi,** cüz: 1., yay.; Necati Lügal, Faruk Sümer, Ankara 1962, (TTK yayınları).

Timuroğlu, Vecihî, **Şeyh Bedreddin, Vâridât,** Ankara 1979.

Timurtaş, Faruk Kadri, **Yunus Emre Divanı,** Ankara 1980.

Togan, Ahmed Zeki Velidî, **Umumî Türk Tarihine Giriş,** İstanbul 1946, (Enderun K.Evi).

Trimingham, Spencer, **The Sufi Orders in Islam,** London 1971.

Tekindağ, Şehabeddin, **"Niğbolu",** İA, c. IX., ikinci baskı, İstanbul 1971, (MEB yayınları).

Timurtaş, Faruk Kadri, **"Şeyhî, Hayatı ve Eserleri",** Tarih Dergisi, c. VI., sayı: 9, İstanbul.

Tuncer, Mehmet, **"Hacı Bayram Çevre Düzenlemesi",** IV.Vakıf Haftası münasebetiyle sunulan tebliğ, Ankara 1987, (Vakıflar Genel Müdürlüğü yayınları).

Turan, Osman, **"Keyhüsrev",** İA,c.VI., İstanbul 1977, (MEB yayınları).

Turan, Osman, **"Selçuk Devri Vakfiyeleri, I. Şemseddin Altun-Abâ Vakfiyesi ve Hayatı",** Belleten, c. XI., Ankara 1947, (TTK Basımevi).

Turan, Osman, **"Türkler ve İslamiyet",** AÜDTCFD, c. IV., sayı 4, (Mayıs-Haziran),Ankara 1946.

Uluçay, M.Çağatay, **"Makâlat-ı Seyyid Harun",** Belleten, c. X., Ankara 1946 (TTK Basımevi).

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, **"Gazi Orhan Bey Vakfiyesi",** Belleten, c.

V., Ankara 1941, (TTK Basımevi).

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, **"Germiyanoğulları"**, İA, c. IV., İstanbul 1976, (MEB yayınları).

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, **"Kapıcı"**, İA, c. VI., İstanbul 1977, (MEB yayınları).

Ünver, Süheyl, **"Yıldırım Bâyezid'in İvaz Fakih'e Verdiği Tımar"**, Belleten, c. XI, Ankara 1947, (TTK Basımevi).

Wittek, Paul, **"Kazerunî"**, İA,c. VI., İstanbul 1977, (MEB yayınları).

Yaltkaya, M. Şerefeddin, **"Bedreddin Simavî"**, İA, c.II., İstanbul 1979, (MEB yayınları).

Yazıcıoğlu, Mustafa Sait, **"Osmanlı Beylik Dönemi Anadolusunda Düşünce ve İlim Hayatı"**, IV. Vakıf Haftası münasebetiyle sunulan tebliğ, Ankara 1987, (Vakıflar Genel Müdürlüğü yayınları).

Yınanç, Mükrimin Halil, **"Bâyezid I."**, İA, c.II., İstanbul 1979, (MEB yayınları).

Yuvalı, Abdülkadir, **"İlhanlı Devleti"**, (Tarihte Türk Devletleri II.içinde), Ankara 1987, (Ankara Üniversitesi Basım Evi).

Yücel Yaşar, **"Osmanlı Devletinin Kuruluşu"** (Tarihte Türk Devletleri II.içinde), Ankara 1987, (Ankara Üniversitesi Basım Evi).

İNDEKS

- A -

- F -

- G -

- H -

- K -

- L -

- M -

- Ş -

- U -

- Ü -

- V -

- W -

- Y -

- Z -

91 - 06 Y. 0001 - 1283

№ 014392